



دانشگاه ملی، تهران، کلاهدا
 به رسمیت شناخته شده است
 شعبه تهران

مجموعه خطی و کتابخانه
 و اسناد

در این

فصل دوم از کتاب

است

مطابق

مطابق

۱۳۳۹

This is a reproduction of a book from the McGill University Library collection.

Title: Majmū'ah-'i sukhārānīhā va maqālah'hā dar bārah-'i falsafah va 'irfān-i Islāmī
Series: Silsilah-'i dānish-i Īrānī ; v. 4.
Publisher, year: Tīhrān : Dānishgāh-i Mak'gīl, Mu'assasah-'i Muṭāla'āt-i Islāmī, Shu'bah-'i Tīhrān, 1971

The pages were digitized as they were. The original book may have contained pages with poor print. Marks, notations, and other marginalia present in the original volume may also appear. For wider or heavier books, a slight curvature to the text on the inside of pages may be noticeable.

ISBN of reproduction: 978-1-77096-178-4

This reproduction is intended for personal use only, and may not be reproduced, republished, or re-distributed commercially. For further information on permission regarding the use of this reproduction contact McGill University Library.

McGill University Library
www.mcgill.ca/library

DATE DUE

DUE	RETURNED
JUN 27 1990 D	
MAR 15 1991 D	
JUN 12 1991 D	
JUL 30 1992 S	
NOV 28 1994 W	

29 1972



دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا

مؤسسه مطالعات اسلامی

شعبه تهران

مجموعه سخنرانیها و مقالات

درباره

فلسفه و عرفان اسلامی

با اهتمام

مهدی محقق و هومان لدلت

تهران ۱۳۴۹



ادبیات و تاریخ ایران

نویسنده: دکتر...

کتابخانه ملی ایران

فصل...

در بیان...

تألیف...

تعداد ۱۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه سازمان چاپ دانشگاه چاپ و صحافی شد
چاپ مجدد از این کتاب و ترجمه و اقتباس منوط به اجازه ناظران این سلسله است
شماره ثبت در دفتر مخصوص کتابخانه ملی فرهنگ

۱۳۵۷

۴۹/۱۲/۲۷

قیمت ۳۰۰ ریال

از پیش دستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتنی

سِلْسِلَةُ الْإِنْسَانِ فِي

۴

زیر نظر

پروفسور و شهید توهمی کو ایزد و

دکتر مهدی محقق

استاد انشگاه امک کانا

استاد انشگاه تهران

استاد افتخاری انشگاه کی اوژاین

وابسته تحقیقاتی انشگاه مک گیل

سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل

کانادا - مونترال

شعبه تهران

زیر نظر : مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو

۱ - شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی ، باهتام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق .

۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت بامقدمه آلمانی و انگلیسی و فارسی ، باهتام دکتر عبدالجواد فلاطوری و پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق . (زیر چاپ)

۳ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی ، تصحیح متن و ترجمه کامل بزبان فرانسه بامقدمه فارسی و فرانسوی ، باهتام دکتر هرمان لندلت . (زیر چاپ)

۴ - مجموعه سخنرانیها و مقاله ها ، باهتام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت .

۵ - قبسات میر داماد ، تصحیح متن و مقدمه بزبان انگلیسی و آلمانی و فارسی ، باهتام پروفیسور ایزوتسو و دکتر لندلت و دکتر سید علی موسوی بهبهانی و دکتر مهدی محقق . (آماده چاپ)

فهرست مطالب

- ۱ - مقدمه ، بقلم دکتر سید حسین نصر نه - دوازده
- ۲ - مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران ۱ - ۸
- ۳ - فعالیت علمی یکساله مؤسسه مطالعات اسلامی ۹ - ۱۶
- ۴ - خطابه افتتاحیه مؤسسه مطالعات اسلامی ، استانی فرست معاون
دانشگاه مک گیل ، ترجمه دکتر حسن جوادی دانشیار دانشکده ادبیات
و علوم انسانی ۱۷ - ۲۸
- ۵ - رساله فی بحث الحركة ، علی بن احمد بن محمود ، باهتمام دکتر مهدی
محقق استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی ۲۹ - ۵۲
- ۶ - احوال و آثار ملاشمسای گیلانی بانضمام رساله « فی تحقیق معنی الکلی »
او ، باهتمام ابراهیم دیباجی کتابدار و معلم دانشکده ادبیات و علوم انسانی ۵۳ - ۹۶
- ۷ - احوال و آثار صائِن الدین ترکه اصفهانی بانضمام رساله « انزالیه » او ،
باهتمام دکتر سید علی موسوی بهبهانی دانشیار دانشکده ادبیات و علوم
انسانی ۹۷ - ۱۴۶
- ۸ - خرقة هزار میخی مشتمل بر متون مختلف نثر و نظم در باب اجازات مشایخ
صوفیه ، باهتمام محمد تقی دانش پژوه دانشیار دانشکده ادبیات و
علوم انسانی ۱۴۷ - ۱۷۸
- ۹ - رساله در سفر از شیخ مجدالدین بغدادی ، باهتمام کرامت رعنا حسینی -
شیراز ۱۷۹ - ۱۹۰

بنام خدا

پیشگفتار

بسیار خرسندیم از اینکه با وجود مشکلات مادی و معنوی که در پیش داشتیم موفق شدیم که سلسله دانش ایرانی را ادامه دهیم. پس از انتشار شرح منظومه سبزواری نامه های متعددی از دانشمندان عالم و مؤسسات علمی جهان دریافت داشتیم که ما را بیش از پیش نسبت باین هدف عالی علمی که در پیش گرفته ایم تشویق کرد. در این میان سه دانشمند به همکاری ما در این سلسله پیوستند یکی دکتر هرمان لندلت دانشیار دانشگاه مک گیل کانادا و دیگری دکتر عبدالجواد فلاطوری دانشیار دانشگاه کلن آلمان و سه دیگر دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی دانشیار دانشگاه تهران که مساعدت این سه تن سلسله را بسیار تقویت کرد.

چنانکه در گزارش فعالیت های علمی مؤسسه منعکس است افکار و اندیشه دانشمندان ایرانی بزبانهای انگلیسی و فرانسه و آلمانی در این سلسله مورد تحلیل قرار می گیرد و بدنیای علم معرفی می شود تا اینکه دامنه این رسالت علمی گسترش بیشتری داشته باشد. و نیز تصمیم گرفته شد که این سلسله اختصاص به چاپ متن و مقدمه نداشته باشد بلکه تحقیقات مستقلی هم که بوسیله ما و همکارانمان درباره تحلیل افکار دانشمندان انجام می گیرد در این سلسله درج گردد.

اعضای علمی این مؤسسه از سازمان اوقاف و انجمن آثار ملی سپاسگزار هستند که هر یک دویست نسخه از شرح منظومه سبزواری را ابتیاع کردند و از شرکت ملی نفت شکر گزارند که بامساعدت مالی خود قسمتی از مخارج مؤسسه را تأمین کرده و از بنیاد پهلوی متشکرند که قسمتی از هزینه چاپ این کتاب را پرداخته است.

در پایان این مؤسسه پیشرفت خود را مرهون دانشگاه تهران می‌داند که اولیای آن
 خاصه دکتر سید حسین نصر همیشه فعالیت‌های علمی مؤسسه را تایید و تشویق کردند و
 نیز استادان دانشکده ادبیات و علوم انسانی قسمت فارسی این مجلد را بکوشش خود
 فراهم آوردند.

تهران ، اسفند ماه ۱۳۴۹

مهدی محقق

توشی هیکو ایزوتسو

بسمه تعالی

مقدمه

برای راقم این سطور باعث نهایت خرسندی است که شاهد انتشار مجلّدی دیگر از سلسلهٔ دانش ایرانی یعنی مجموعهٔ سخنرانیه‌ها و مقالات متعلق به شعبهٔ تهران مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل است از آنجا که علاوه بر علاقهٔ وافر به فعالیتهای علمی این مؤسسه از بدو امر ناظر بر مراحل تأسیس شعبهٔ تهران این مؤسسهٔ معروف بوده است. در زمستان ۱۳۴۰ بود که اینجانب از دانشگاه هاروارد که در آنجا به تدریس اشتغال داشت بنا به دعوت رئیس مؤسسه در آن زمان، پرفسور ویلفرد کانتول اسمیت، رهسپار مونترال شد و در آن روز سرد و پراز برف در تالار مؤسسهٔ مطالعات اسلامی یک سخنرانی دربارهٔ صدرالدین شیرازی ایراد کرد که اولین بحث دربارهٔ حکمت اسلامی دوران اخیر در آن دیار بود. سخنان نارسای اینجانب مورد علاقهٔ فراوان رئیس مؤسسه و نیز دو تن از استادان برجستهٔ آن یعنی پرفسور چارلز آدامز که اکنون ریاست مؤسسه را بر عهده دارند و استاد و محقق والا قدر ژاپنی پرفسور توشی هیکو ایزوتسو قرار گرفت چنانکه پرفسور ایزوتسو تصمیم بر آن گرفتند که مطالعات خود را که تا آن زمان به مباحث الفاظ و معنی شناسی اصطلاحات قرآنی و کلام اسلامی تخصّص داشت در زمینهٔ فلسفهٔ اسلامی دوران اخیر که مرکزش همواره ایران بوده است متمرکز سازند. در نامه‌های بعدی پرفسور اسمیت اظهار علاقهٔ فراوان به دنبال کردن پژوهش در موضوعی که حقیر در بیانات خود آنرا مطرح ساخته بود کردند و حتی این فکر پیدا شد که فعالیتهای مؤسسه که تاکنون بیشتر به ممالک عربی و پاکستان در جهان اسلامی توجه کرده بود بر طبق برنامه‌ای منظم به حوزه‌های فکری ایران نیز بپردازد.

هنگام انعقاد کنگره بین‌المللی شرق‌شناسی در دهلی در ۱۳۴۲ بار دگر در حضور
 پروفیسور اسمیث و پروفیسور آدامز و آقای دکتر حافظ فرمانفرمایان استاد دانشکده
 ادبیات و علوم انسانی تهران بحث در باره امکان گسترش مطالعات ایرانی در مک‌گیل
 ادامه یافت و طرح‌هایی نیز ریخته شد. با رفتن آقای دکتر مهدی محقق یکی دیگر از استادان
 دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران به مک‌گیل و اظهار علاقه وافر از طرف آقای
 پروفیسور ایزوتسو برای اولین بار دروسی در حکمت و کلام اسلامی بعد از ابن سینا در
 مک‌گیل دأثر شد و با پشت کار و کوشش بیدریغ این دو استاد آنچه از چند سال پیش
 در عالم ذهن پی‌ریزی شده بود در عالم عین جامه عمل بخود پوشید، و بالاخره با همکاری
 علمی دانشگاه تهران شعبه تهران مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل دو سال
 پیش افتتاح شد و رسالت خود را در بررسی فلسفه اسلامی ایران در دوران اخیر و شناسائی
 آن به جهانیان که تا حدی قبلاً توسط استاد هنری کربن و راقم این سطور آغاز شده بود
 دانست، و در این دوره کوتاه از حیات خود یکی از مهمترین آثار فلسفه اسلامی یعنی شرح
 منظومه حاجی ملاهادی سبزواری را احیاء کرد و با مقدمه‌ای مبسوط به انگلیسی توسط
 پروفیسور ایزوتسو و تصحیح دقیق متن توسط آقای دکتر محقق و ایشان بچاپ رسانید
 و ترجمه انگلیسی همان قسمت نیز به وسیله نامبردگان آماده چاپ شد. و آنگهی در
 همین زمان تدریس فلسفه اسلامی با توجه خاص به حوزه‌های ایران در خود دانشگاه
 مک‌گیل توسط یکی از استادان بارز این فن آقای مهدی حائری استاد دانشکده الهیات
 تهران ادامه می‌یابد.

درجه ناآشنائی خود ما ایرانیان با تفکر و فلسفه و عرفان هشت صد سال گذشته
 این سرزمین و سایر بلاد اسلامی واقعاً حیرت‌انگیز است. شاید هیچ دوره‌ای در صفحات
 تاریخ تفکر انسانی مانند تفکر اسلامی بعد از قرن پنجم و ششم ناشناخته نمانده است و این
 عدم آگاهی مخصوصاً در مورد دوران بعد از حمله مغول احساس می‌شود. چند اثر از
 بزرگانی همچون قطب‌الدین شیرازی و جلال‌الدین دوانی و محمد دهمدار و صدرالدین دشتکی و

غیاث الدین منصور دشتکی و میرسید شریف جرجانی و مؤسسان مکتب اصفهان مانند میر داماد و نیز شاگردان این مکتب از فیض و فیاض گرفته تاحکما و عرفای برجسته دوره قاجاریه همچون محمدرضا قمشه‌ای و ملاعلی زنوزی باقی است که هنوز طبع نشده چه برسد به اینکه مطالعه و بررسی شود؟ البته قدمهائی مؤثر در ده سال گذشته مخصوصاً از برای شناساندن آثار سهروردی و صدرالدین شیرازی برداشته شده است.^۱ و علاقه به مطالعه آثار حکما و عرفای قرون گذشته چه در ایران و چه در خارج فزونی یافته است. لکن میراث فلسفی و عرفانی این دوران آن‌چنان غنی است و کاری که باید انجام یابد آن‌چنان عظیم است که برای تحقق بخشیدن به آن همکاریه‌ای وسیع بین مراکز علمی و دانشمندان در داخل کشور و نیز در سطح بین‌المللی کاملاً ضروری است.

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل در تهران که در نوع خود بی‌نظیر است می‌تواند سهم مهمی در این امر حیاتی یعنی شناساندن میراث علمی و فلسفی این سرزمین داشته باشد و علی‌رغم حیات کوتاه خود قدمه‌های مؤثری نیز در این راه تاکنون برداشته است. یکی از اقدامات پرارج این مؤسسه دعوت از دانشمندان داخلی و خارجی برای ایراد سخنرانی و اداره مجالس بحث درباره مسائل گوناگون حکمت اسلامی بوده است. اکنون ثمر این سخنرانی‌ها به انضمام چند تحقیق علی‌حده در این مجموعه درج شده به گروه وسیع‌تری از علاقه‌مندان عرضه می‌شود. توجهی به نام نویسندگان که برخی ایرانی و برخی خارجی هستند نشان دهنده مسئولیت این مؤسسه در ایجاد رابطه فکری بین ایران و جهان

۱- در این فعالیت بیش از هر کس استاد محترم آقای سید جلال‌الدین آشتیانی شرکت داشته و تعداد معتنا بهی از آثار ملاحظه و شارحان او را به بهترین وجهی نشر و نقد کرده‌اند و اکنون نیز علاوه بر المبدء و المعاد و الحکمة المتعالیة او به زودی انتشار خواهند داد و به اتفاق استاد کربن مشغول به چاپ کتابی عظیم در چهار یا پنج جلد مشتمل بر منتخبی از آثار فلاسفه اسلامی ایران از میر داماد تا عصر حاضر هستند که یقیناً اولین قدم در ایجاد راهی در این دشت پهناور و ناشناخته خواهد بود. بسیاری از آثار سهروردی نیز توسط استاد کربن و اینجانب به طبع رسیده است.

خارج است . و آنگهی توجهی به بخش فارسی این نشریه نشان می‌دهد که تقریباً تمام نویسندگان این بخش استادان دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تهران‌اند که از بدو امر همکاری نزدیک با مؤسسه داشته‌است و یکی از استادان آن آقای دکتر مهدی محقق سهم اساسی در تأسیس و ادارهٔ مؤسسه دارند . امید است که این همکاری بین دانشکده و سایر دانشکده‌های دانشگاه تهران با مؤسسه ادامه و بسط یابد و با یک همکاری نزدیک در آیندهٔ افراد این دوسازمان بتوانند آثار مهم حکمت اسلامی را به صورتی علمی به زیور طبع بیاریند و به بحث و نقد علمی و فلسفی در این آثار پردازند و آنرا به زبانهای خارجی منعکس کنند . نیز امیدوار است که نشر این گونه مجموعه‌ها در سلسلهٔ دانش ایرانی ادامه یافته به این وسیله امکانی از برای نشر افکار علاقه‌مندان و محققان داخلی و خارجی در حکمت و عرفان و فلسفهٔ اسلامی در یک مجموعه به این گروه داده شود . یقیناً از این نزدیکی و مبادلهٔ نظر ثمرات مهم علمی عاید هم دانشمندان ایرانی و هم دانشمندان خارجی خواهد شد . موفقیت این مؤسسه و اداره کنندگان آن را در اجرای یکی از اساسی‌ترین برنامه‌های علمی و فرهنگی این زمان از درگاه پروردگار متعال خواستار است .

سید حسین نصر

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل

شعبه تهران

مؤسسه مطالعات اسلامی یکی از شعبه‌های دانشکده تحقیقات و مطالعات عالی دانشگاه مک‌گیل است که در شهر مونترال در ایالت کبک از کشور کانادا قرار دارد. دانشجویانی که دارای درجه لیسانس هستند می‌توانند در مدت دو سال باخذ درجه فوق لیسانس (M. A.) و در مدت پنج سال باخذ درجه دکتری (PH. D.) در این مؤسسه نائل شوند.

امتیاز این مؤسسه بر مؤسسات مشابه آن در کشورهای غربی این است که علاوه بر توجه به تاریخ سیاسی و ادبی جهان اسلامی به جنبه فکری و دینی تمدن اسلامی نیز عنایت خود را معطوف می‌دارد. دانشجویان موظف‌اند که در موضوعات مختلف «تاریخ اسلام» و «سازمانها و تشکیلات اسلامی» و «فلسفه و کلام و تصوف در اسلام» و «اسلام در حال حاضر در کشورهای اسلامی» به تحقیق و بحث بپردازند و از این گذشته دو زبان شرقی و دو زبان اروپائی را فراگیرند.

این مؤسسه در سال ۱۹۵۲ میلادی تأسیس شده و در طی این مدت استادانی از کشورهای امریکا و اروپا و همچنین از کشورهای اسلامی در آنجا بتدریس پرداخته‌اند و نیز دانشجویانی از جمیع اقطار عالم خاصه کشورهای اسلامی از این مؤسسه فارغ التحصیل شده‌اند که هم اکنون خود در دانشگاه‌های مختلف عهده دار تدریس مباحث اسلام‌شناسی هستند. در طی این هیجده سال این مؤسسه به پیشرفت‌های شایان توجهی نائل شده چنانکه هم اکنون در حدود ۵۰ دانشجو در آنجا بتحصیل اشتغال دارند این دانشجویان از امریکا و کانادا و هند و پاکستان و آلمان و ایران و ترکیه و مصر و اردن و لبنان و عراق و اندونزی و سودان و نیجریه و گانا و کینه و گامبیا هستند.

استادان و دانشجویان این مؤسسه از بدو تأسیس تا سال ۱۹۶۵ همواره احساس

خلاء و کمبود نسبت به مطالعات ایران‌شناسی و همچنین فلسفه و کلام و عرفان شیعی می‌کردند و بهمین مناسبت در بهار سال ۱۹۶۵ هنگامی که شاهنشاه آریامهر در سفر رسمی خود بکانادا از مؤسسه مطالعات اسلامی دیدن فرمودند اولیای دانشگاه مک‌گیل درخواست نمودند که استادی ایرانی بآنجا برای تدریس فرهنگ و تمدن ایران اعزام شود. این تقاضا مورد قبول واقع شد و دکتر مهدی محقق استاد دانشگاه تهران برای مدت سه سال از شهریور ۱۳۴۴ تا خرداد ۱۳۴۷* بتدریس فرهنگ و تمدن ایران و فلسفه و کلام و منطق و اصول فقه پرداخت. در طی این مدت توجه و رغبت دانشجویان بفراوانی و علوم عقلی اسلامی که بوسیله ایرانیان تدوین یافته فراوان گردید بنحوی که بیشتر آنان رساله‌های خود را در موضوعات مربوط بکلام شیعه و فلسفه ایرانی انتخاب کردند و در نتیجه آراء و افکار محدثان و متکلمان شیعه مانند شیخ کلینی و ابن بابویه و شیخ طوسی و شیخ طبرسی و نصیرالدین طوسی و علامه حلی و همچنین فیلسوفان ایرانی مانند سهروردی و فخرالدین رازی و کاتبی قزوینی و عبدالرزاق کاشانی و صدرالدین شیرازی و حاجی ملاهادی سبزواری مورد بحث و تحقیق قرار گرفت.

از جهتی دیگر دکتر مهدی محقق و پروفیسور ایزوتسو مشترکاً همت بر ترجمه و نشر یک سلسله از آثار فلسفی دانشمندان ایرانی گماشتند و دانشگاه مک‌گیل متعهد گردید که مخارج چاپ متن اصلی و ترجمه انگلیسی آن سلسله را که بعنوان «سلسله دانش ایرانی» نامیده می‌شود تأمین کند و هم‌اکنون مجلد اول از این سلسله یعنی ترجمه امور عامه شرح منظومه حاجی ملاهادی سبزواری فیلسوف ایرانی قرن گذشته در کانادا زیر چاپ است و چاپ متن آن با دومقدمه فارسی و انگلیسی بضمیمه تعلیقات و فرهنگ تفصیلی اصطلاحات فلسفی بامعادل انگلیسی در تهران چاپ و منتشر شده است.

فعالیت‌های فوق در باب علوم عقلی ایرانی خاصه در دوره‌های اخیر آن موجب

* در شهریور ۱۳۴۷ آقای مهدی حائری یزدی استاد دانشکده الهیات بجای آقای دکتر مهدی محقق بدانشگاه مک‌گیل اعزام شدند.

گردید که استادان و دانشجویان مؤسسه مطالعات اسلامی بادیده دیگری به تاریخ فکر و اندیشه در ایران بنگرند و فلسفه اسلامی را از نو مورد ارزش یابی قرار دهند و آشنائی آنان با آثار میر داماد و صدرالدین شیرازی و لاهیجی و سبزواری باعث شد که بعقیده‌ای که دانشمندان غرب مکرراً ابراز داشته‌اند مبنی بر اینکه فلسفه اسلامی رونوشتی از فلسفه یونان است و آن هم با کندی فیلسوف عرب آغاز شده و با ابن رشد فیلسوف اندلسی ختم گردیده بانظر شک و تردید بنگرند و بدین نتیجه برسند که «حکمت متعالیه» با فلسفه یونان بسیار متفاوت است و فلسفه اسلامی با رنگ ایرانی خود راه تحول و تکامل خود را در ایران پیموده چنانکه در چند قرن اخیر صدها فیلسوف و متفکر در نقاط مختلف ایران وجود داشته که در مدارس کهن به مباحث عقلی سرگرم بوده‌اند و هم اکنون کتابخانه‌های ایران مملو از آثار آنان است که هنوز چاپ نشده و بدنیا معرفی نگردیده است.

توجه استادان و دانشجویان بعلم عقلی ایرانی و پدید آمدن محیط تحقیق و تتبع در آن باب و استقبال دانشمندان دانشگاه مک گیل از اندیشه و تفکر ایرانی فکر ادامه این فعالیت علمی را بوجود آورد و در مرحله اول تأسیس شعبه‌ای از مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل در تهران که مرکز منابع و مآخذ تحقیق در آن رشته است ضروری بنظر رسید. اولیای دانشگاه مک گیل تأسیس چنین شعبه‌ای را تصویب کردند و تشریفات رسمی آن در مونترال طی شد و پس از آن پروفیسور چارلز آدامز رئیس مؤسسه مطالعات اسلامی در نوامبر ۱۹۶۷ افتخار شرفیابی حضور شاهنشاه آریامهر یافت و پیشنهاد دانشگاه مک گیل را دایر بر تأسیس این شعبه بسمع مبارك رسانید و مورد قبول واقع گردید و سپس تشریفات رسمی آن در دانشگاه تهران و وزارت علوم و وزارت امور خارجه مورد انجام قرار گرفت و از روز پانزدهم دی ماه ۱۳۴۷ این مؤسسه فعالیت علمی و تحقیقاتی خود را رسماً آغاز کرد.

هدف این مؤسسه عبارتست از:

الف - تحقیق و تتبع و ترجمه و نشر آثار فلسفی و کلامی و عرفانی اسلامی خاصه آنها

که بوسیله دانشمندان ایرانی نوشته شده و بالاخص آن آثار که تاکنون مورد توجه دانشمندان غربی قرار نگرفته است.

ب - راهنمائی دانشجویانی که دوره دکتری مطالعات اسلامی را طی کرده‌اند و رساله خود را درباره یکی از دانشمندان ایرانی می‌نویسند.

ج - آماده ساختن دستگاهی مجهز به وسائل و ابزار تحقیق و تتبع اعم از کتاب چاپی و خطی و میکرو فیلم برای دانشمندانی که می‌خواهند به تحقیق درباره تاریخ اندیشه و تفکر در ایران بپردازند و راهنمائی آنان.

د - عرضه داشتن تاریخ تحول علوم عقلی در ایران و سهم ایران در تمدن انسانی و تکامل فکر بشری خاصه در پانصد سال اخیر که مورد غنلت دنیای غرب قرار گرفته است.

ه - توسعه تحقیقات مقایسه‌ای میان تفکر شرق و غرب در زمینه علوم عقلی و مطالعات فلسفی.

اعضای علمی این مؤسسه به پیشنهاد مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی و تصویب رئیس دانشکده تحقیقات و مطالعات عالی دانشگاه مک گیل و شورای عالی آن دانشگاه انتخاب می‌شوند.

این مؤسسه تابع دانشکده تحقیقات و مطالعات عالی دانشگاه مک گیل می‌باشد و مسئول امور اداری و علمی و مالی آن پروفیسور چارلز آدامز استاد تاریخ تطبیقی ادیان و رئیس مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل است و پروفیسور توشی هیکو ایزوتسو استاد فعلی دانشگاه مک گیل و استاد سابق دانشگاه کیو ژاپن و دکتر مهدی محقق استاد دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و استاد سابق دانشگاه لندن و دانشگاه مک گیل با سمت وابستگی علمی و تحقیقاتی دانشگاه مک گیل مشترکاً بر امور علمی و تحقیقاتی و انتشاراتی این مؤسسه اشراف و نظارت دارند.

این مؤسسه جنبه انتفاعی ندارد و بودجه آن بوسیله دانشگاه مک گیل تأمین می‌شود و کمکهای مالی که از طرف بعضی از مؤسسات و بنیادهای ایرانی و غیر ایرانی

یا اشخاص علم دوست باین مؤسسه صورت بگیرد مستقیماً بدانشگاه مک گیل بمنظور صرف در مؤسسه مطالعات اسلامی شعبه تهران فرستاده می شود و در بودجه کل این شعبه منظور می گردد .

دانشجویان ایرانی و غیر ایرانی این مؤسسه باید مدارکشان مورد پذیرش دانشگاه مک گیل قرار گرفته باشد و آن دانشگاه مدرک تحصیلی آنان می دهد و در حال حاضر کلاسهای رسمی در مؤسسه دائر نمی گردد و فقط سمینارهای عالی تحقیقاتی تشکیل می شود که در آن اعضای علمی و دانشجویان مشترکاً به بحث و فحص و تحقیق و تتبع می پردازند . مقامات دولتی کانادا و اولیای دانشگاه مک گیل امیدوارند که این مؤسسه همواره از حمایت شخص اول این کشور و همچنین همکاری مقامات علمی و فرهنگی ایران برخوردار باشد تا هرچه زودتر هدفهای خود را دنبال کند و اصالت و رشد فکر ایرانی را در طی تاریخ بجهان علم و دانش معرفی نماید .

فعالیت علمی یکساله مؤسسه مطالعات اسلامی
شعبه تهران

الف - انتشارات

۱ - شرح منظومه سبزواری قسمت امور عامه و جوهر و عرض (متافیزیک) در ۸۷۷ صفحه. این کتاب در روز شانزده بهمن ۴۸ در مراسمی که بمناسبت یکصدمین سال درگذشت آن حکیم در محل مؤسسه برپا شده بود باهل علم عرضه گردید. این کتاب مشتمل است بر:

۱۸۷ صفحه متن و شرح خود سبزواری

۳۹۶ صفحه حواشی و تعلیقات توضیحی از سبزواری و هیدجی و آملی

۸۸ صفحه فهرست‌های مختلف از جمله فهرست اصطلاحات سبزواری با

معادل آن در انگلیسی

۴۸ صفحه مقدمه فارسی در شرح حال و آثار آن حکیم

۱۶۸ صفحه مقدمه انگلیسی در تحلیل افکار او و مقایسه او با بزرگترین

فیلسوفان گذشته و معاصر

چاپ این کتاب با اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق صورت پذیرفته است.

۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت. این کتاب که در چاپخانه

دانشگاه تهران تحت چاپ است بکوشش آقایان پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی

محقق و دکتر فلاطوری دانشیار فلسفه دانشگاه کلن آلمان آماده برای چاپ

شده است.

۳ - کاشف الاسرار و رسالات نورالدین اسفراینی عارف قرن هفتم و هشتم بکوشش

دکتر لندلت (تحت چاپ).

۴ - نشریه حاضر که مشتمل بر مقالات متعدد علمی است و فهرست آن جداگانه

ملاحظه می‌شود.

ب - همکاری علمی

- ۱- ترجمه شرح منظومه سبزواری و تحریر تعلیقات و یادداشتهای توضیحی بانگلیسی بطوریکه مطالب کتاب برای خواننده غربی آسان شود. ترجمه و تعلیقات فوق بوسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق انجام یافته است.
- ۲- تصحیح انتقادی کتاب قبسات میر داماد با استفاده از نسخ خطی و شروح متعدد بر آن. این همکاری بوسیلهٔ پروفسور ایزوتسو و دکتر لندلت و دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی انجام می گیرد و یک سوم کار پایان یافته است.

ج - خطابه های علمی در محل مؤسسه با حضور دانشمندان خارجی و ایرانی

- ۱- استاد سید محمد مشکوة
«اثر ارسطو در فلسفه اسلامی»
- ۲- دکتر سید حسین نصر
«مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت شیخ شهاب الدین سهروردی»
- ۳- سید جلال الدین آشتیانی
«احوال و افکار و آثار حاجی ملا هادی سبزواری»
- ۴- پروفسور موننگمری وات
«اثر اسلام در تمدن اروپا» (بانگلیسی)
- ۵- پروفسور ایزوتسو
«اگزستانسیالیسم غرب و وحدت وجود سبزواری» (بانگلیسی)

۶- دکتر لندلت

«مکاتبه میان علاء الدوله سمنانی و عبدالرزاق کاشانی درباره وحدت وجود»
(بانگلیسی)

د = راهنمایی دانشجویان

دانشجویانی که رساله دکتری خود را درباره متفکران ایرانی گرفته راهنمایی شده‌اند و مواد رساله خود را فراهم ساخته‌اند، این دانشجویان درباره صدرالدین شیرازی و عبدالرزاق کاشانی و قطب‌الدین شیرازی کار کرده‌اند.

ه = تهیه و سائل تحقیق برای دانشمندان داخلی و خارجی

دانشمندانی که نیازمند به راهنمایی در زمینه فلسفه و کلام بوده‌اند و یا احتیاج به کتاب و میکروفیلم از ایران داشته‌اند مؤسسه آن نیاز را مرتفع ساخته و کتاب و میکروفیلم برای آنان ارسال داشته‌است.

و = کتابخانه

کتابخانه مؤسسه هرچند نو بنیاد است ولی مهم‌ترین مآخذ و منابع تحقیق در فلسفه و کلام اسلامی و همچنین منابع غربی در موضوعات فوق در آن یافت می‌شود و مورد استفاده عموم است و دانشجویان ایرانی و خارجی می‌توانند کتاب از آنجا بامانت بگیرند.

ز = تشکیل سمینارهای علمی

۱- بوسیله دکتر مهدی محقق و پروفیسور ایزوتسو :

در این سمینار شرح منظومه منطق سبزواری و زاد المسافرین ناصر خسرو و ترجمه رساله قشیریه مورد بحث و تحلیل قرار گرفته و علاوه بر دانشجویان خارجی مؤسسه دانشجویان دوره فوق لیسانس فلسفه و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی در آن شرکت جسته‌اند.

۲- بوسیلهٔ دکتر ابوالقاسم گرجی رئیس گروه فقه و اصول دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران :

در این سمینار پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و دکتر لندلت شرکت داشته‌اند و متن کفایة الاصول آخوند ملا محمد کاظم خراسانی بوسیلهٔ دکتر گرجی مورد بحث و تحلیل قرار گرفته و پروفسور ایزوتسو مباحث اصولی را با علم سمانتیک منطبق ساخته‌اند .

ح - تهیهٔ مطالب تحقیقی بوسیلهٔ اعضای علمی مؤسسه برای ایراد خطابه در مجامع علمی بین‌المللی

پروفسور ایزوتسو

در کنفرانس « فلسفهٔ شرق و غرب » در هاوایی ، ژوئن ۱۹۶۹

« مبانی اندیشه‌های متافیزیکی در اسلام »

در کنفرانس « ارانوس » در اسکونا سویس ، اوت ۱۹۶۹

« مبانی مفهوم خودی در فلسفهٔ بودائی »

در دانشگاه عبری اورشلیم نوامبر ۱۹۶۹

« وحدت وجود از نظر فلسفهٔ مقایسه‌ای »

در کنفرانس « ارانوس » اسکونا سویس ، اوت ۱۹۷۰

« معنی و بی معنی در فلسفهٔ بودائی »

دکتر مهدی محقق

در کنفرانس تحول اندیشه و تفکر در آسیای مرکزی ، دهلی نو ، فوریه ۱۹۶۹

« مطالعات فلسفی در ایران معاصر »

در دانشکده الهیات ، دانشگاه آنکارا ، مارس ۱۹۶۹

« تحول فلسفه اسلامی با اشاره‌ای به متافیزیک سبزواری »

در کنفرانس رابطه دین و دولت در جوامع سنتی اسلامی، مون پلیه فرانسه،

مارس ۱۹۶۹

« نظر شیعه درباره رابطه بین مذهب و حکومت »

در کنفرانس تحول علوم در آسیای مرکزی، اسلام آباد پاکستان،

سپتامبر ۱۹۷۰

« تعیین نام یکی از کتابهای رازی با ارجاع به گیل خراسانی »

در کنفرانس جهانی مذهب و صلح، کیوتو ژاپن، اکتبر ۱۹۷۰

« آسان‌گیری (= Tolerance) در مذهب اسلام »

خطابه افتتاحیه مؤسسه مطالعات اسلامی

دانشگاه مک گیل شعبه تهران

از

استانی فراست

معاون دانشگاه مک گیل

ترجمه

دکتر حسن جوادى

دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی

عالیجناب ، آقای رئیس دانشگاه ، پرفسور آدامز ، حضار محترم ، خانمها و آقایان

این افتخار نصیب بنده شده است که از سوئی بعنوان نماینده انجمن شاهی برای پیشرفت دانش که اسم آن بعنوان دانشگاه مک گیل آشنا تر است در این مجلس حضور یابم و از سوی دیگر نماینده دانشکده تحقیقات و مطالعات فوق لیسانس باشم که مطالعات اسلامی در آن مقامی بس ارجمند دارد . در ضمن ابلاغ تبریکات اعضای دانشگاه مک گیل می خواهم خوشنودی بیحد خود را از اینکه بالاخره پس از نقشه ها و کوششهای زیاد همه در تهران جمع شده ایم تا افتتاح شعبه دانشگاه مک گیل را جشن بگیریم ابراز دارم .

ما همه خاطرات بسیار خوش از دیدار دو سال پیش اعلیحضرت شاهنشاه آریامهر به مونترال و دانشگاه و مؤسسه آنجا داریم و مفتخریم که رابطه نزدیک با کسانی داشتیم که با ایجاد غرفه ایران و بنمایش گذاشتن آثار هنری ایران نمایشگاه جشن صده ملی کانادا را رونق بخشیدند و توجه انظار را جلب نمودند ، باز قدرشناسی خود را از اینکه همان غرفه هنوز در جای سابق خود در نمایشگاه مونترال باقی است ابراز داریم در واقع آقای دراپو ، شهردار مونترال از من خواسته است که پیام زیر را در این مجمع به حضرت آقای وزیر فرهنگ بدهم .

« افتتاح مرکزی که در آن دانشجویان دانشگاه مک گیل می توانند بمطالعات خود درباره تاریخ و فرهنگ ایران ادامه دهند نشان دهنده پیوندهای نزدیکی است که بین ایران و مملکت ما وجود دارد . شرکت ایران در نمایشگاه بین المللی ۱۹۶۷ و در قسمت (بشر و دنیای او) دوستی دولت ما را تحکیم بخشیده است و ما امیدواریم در آینده نیز تجلّی فرهنگی ایران باشکوه فعلی آن ادامه یابد . »

بدین ترتیب پیوندهای مودّت بین کانادا و ایران بسیار است و دائماً زیاده‌تر می‌شود. کتاب تازه‌ای که دانشگاه تورنتو دربارهٔ مجموعهٔ جواهرات بی‌نظیری که در خزانهٔ شاهنشاهی است منتشر کرده‌اند و همکاران ما در موزهٔ سلطنتی آنها را بررسی و فهرست کرده‌اند نشانهٔ دیگریست از همکاری بین‌دولت. در دانشگاه مک‌گیل کرسی برای فلسفهٔ ایرانی باز شده‌است که مخارج آن را دولت شاهنشاهی ایران و دانشگاه مک‌گیل مشترکاً بعهده دارند. ما از همکاری آقای دکتر محقق و خانم محمّتی فایدهٔ بسیار بردیم و خوشوقتیم که اکنون مطالعات ایرانی ما بوسیلهٔ آقای دکتر حایری سرپرستی می‌شود. من اخیراً با ایشان نه‌بار صرف کرده و ملاقات پرثمری داشتم، در اینجا می‌خواهم تبریکات و سلامهای ایشان را بتمام دوستانشان ابلاغ کنم. همچنین ما هر سال عده‌ای دانشجوی ایرانی را بدانشگاه خود می‌پذیریم و فعلاً دوازده نفر در رشته‌های مختلف مشغول تحصیل هستند. بدین جهت بسیار مناسب بود که یک دانشگاه کانادائی چنین شعبه‌ای در تهران داشته باشد و مخصوصاً شایستهٔ دانشگاه مک‌گیل بود که به چنین کاری اقدام نماید.

بعلاوه من فکر می‌کنم که هدف این مرکز تحقیق با اوضاع عصری که در آن زندگی می‌کنیم مغایرت دارد. ما در عصری هستیم که دائماً کاینات را در گسترش می‌یابیم و کرهٔ ارض در نظرمان کوچکتر می‌نماید در نتیجه نه تنها کانادا و ایران بلکه تمام ملل همسایگی نزدیکتری باهم احساس می‌کنند در چنین موقعیتی هیچ کس نمی‌تواند از چنین سؤالاتی اجتناب کند: من کیستم؟ هدف از زندگی چیست؟ نقش مشخص من در این هدف بزرگ چیست؟ اینها سؤالاتی است که همیشه ذهن بشر معطوف آنها بوده‌است و داشتن مرکزی که بتواند در گنجینه‌های فکر ایرانی تفحص نماید و گوهرهای فراموش گشتهٔ آنها را بجهان غرب عرضه کند در این مرحله از تاریخ بشر اقدامی است بس پر ارج و نوید بخش. امید است که ذخایر فکر ایرانی فلسفهٔ غرب را بارور سازد و بدان روشنی بیشتری بخشد و خود نیز در نتیجهٔ این بستگی نزدیک فعالیت و حیاتی نو یابد و این مرکز

تحقیق وسیله‌ای باشد برای ایجاد تفهیمی انسانی و ژرف بین شرق و غرب .
 اجازه می‌خواهم از وقتی که در اختیار دارم استفاده کرده و بیشتر در ایضاح این
 فکر بکوشم . بی‌شک بزرگترین حادثه سال ۱۹۶۸ پرتاب موشک آپولو بمه بود و این
 سفر قهرمانانه را می‌توان واقعه‌ای چون قیام کوروش کبیر بسال ۵۵۰ قبل از میلاد و یا سفر
 کریستوف کلمب بسال ۱۴۹۲ ، نقطه عطفی در تاریخ بشر شمرد . در هر یک از این موارد
 انسان و فرهنگ انسانی (یا این عنصر مرکبی که ما تمدن می‌خوانیم) مرزهای کهن را درهم
 شکست و در وراء آنها بجهان تازه‌ای دست یافت . در زمان کوروش تمدن از مرکز هلال
 حاصل خیز و شرق مدیترانه گذشت و بهند و سرزمین‌های شرق دست یافت . در زمان
 کریستوف کلمب تمدن از دنیای قدیم آسیا و اروپا بقاره جدیدی پا نهاد . در عصر ما برای
 اولین بار بشر و تمدن او کره ارض را پشت سر گذاشته‌اند تا بستارگان دست یابند .
 می‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که بزودی این قدم‌های نامطمئن و اولیه بسوی فضا تبدیل
 بحرکت استواری خواهند شد . در صورتی که مادچار ویرانی حاصل از اتم نشویم می‌توانیم
 با اطمینان انتظار داشته باشیم که فرزندانمان مالک کهکشانشان شوند .

ولی تمدنی که برداشتن این قدم بزرگ را میسر ساخته است تمدن و فرهنگی است
 صنعتی و علمی ، فرهنگی است زاده صنعت ، ریاضیات و علوم . صفت مشخصه آن
 مغز الکترونیکی است و نکته جالب درباره مغز الکترونیکی اینست که انگلیسی ، عربی ،
 روسی یا چینی حرف نمی‌زند زبان آن را می‌توان به یک و یا تمام زبانها ترجمه کرد هر چند
 از زبانی مصنوعی بعنوان وسیله ارتباط در آن استفاده می‌کنیم ولی می‌توان گفت که زبان
 واقعی آن زبان ریاضیات است و ریاضیات متعلق به یک تمدن بخصوص انسانی نیست
 بلکه بتمام نوع بشر تعلق دارد . بابلیان حساب ، یونانیان هندسه ، و اعراب جبر را بآموختند
 ولی ریاضیات بطور مشخص به هیچ کدام از اینها تعلق ندارد . ریاضیات ساخته مغز
 بشری است و در واقع بکاینات و یا بهتر بگوییم بخدا تعلق دارد . بهمین دلیل نیز بطور
 مشخص فیزیک هندی ، شیمی اسلامی یا زیست‌شناسی مسیحی وجود ندارد . این تمدن

صنعتی نیز همانقدر که بغرب تعلق دارد بشرق نیز بستگی دارد. ما در دانشگاه مک گیل ریاضیون هندی، طبیبان چینی، هواشناسان اروپائی، بیوشیمیست های عرب، فیزیک دانان آمریکائی داریم ولی همه بزبان واحد علم حرف می زنند و باصطلاحات مشترك تکنولوژی سخن می گویند.

اما هنگامیکه علوم انسانی واجتماعی را از نظر می گذرانیم فوراً متوجه می شویم که وضع کاملاً متفاوت است وقتی که می خواهیم سؤالاتی را که پول تیلیش^۱ آنها را سؤالات غائی و نهائی نامیده است که (من کیم و هدف از زندگی چیست و نقش من در این میان چیست) از خود بکنیم می بینیم که برای جواب دادن بهمین سؤالات که پیشرفتهای ما در علوم و صنعت با تأکید بیشتری آنها را برایمان مطرح می کند باید به عقب برگردیم و جواب آنها را در ادیان بشر و مکاتب فلسفی حاصله از آنها جستجو کنیم.

در اینجاست که تنوع فرهنگها و تمدنها دورنمای متلونی در پیش چشم ما می گسترده. می بینیم که فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی ارتباط دارد ولی هر کدام را بینشی جداگانه است حکمت عملی چین با حکمت نظری هند تفاوت کلی دارد. همین طور علاقه خاص یک عیسوی خواه پرستان خواه کاتولیک کاملاً با خواسته های یک نفر بودایی تفاوت دارد و فرق نمی کند که این بودایی از فرقه ماهایانا^۲ باشد یا از هینایانا^۳ نوع جوابی که انسان برای مسائل غائی این جهان می یابد بستگی دارد به سنن و آدابی که تحت آنها پرورش یافته است. تا چندی پیش هریک از خانواده های بزرگ عالم بشریت ایمان داشتند که درک نهائی و کامل حقیقت فقط به آنها ارزانی شده است و می گفتند که خداوند این موهبت را فقط در حق آنها نموده است. هندی بهندی بودنش و چینی بهچینی بودنش می بالید. یهودیان خود را ملت برگزیده خدا می دانستند و مسلمین هیچ گونه تجاوزی را بحریم اسلامی نمی بخشیدند. مسیحیان در کمال حسن نیت (و اکنون می بینیم اغلب با تعصبی ناروا) مبلغین بیشمار خود را با کناف عالم روانه می کردند. در طی نیم قرن گذشته تغییری بسیار دامنه دار

در این نوع طرز فکر بوجود آمد که بعقیده^۱ من اگر این بزرگترین حقیقت عصر ما نباشد باری حقیقت مهمی است. عوامل بسیاری را می توان در بوجود آمدن این تفسیر دخیل دانست: اطلاع ما از تاریخ بشر در سراسر دنیا از اولین پیدایش نوع بشر گرفته تا امپراطوریهای گمشده چون میسنیان^۱ و هیتی ها^۲ و درك اینکه نوعی وحدت بین تمدنهای مختلف بشری از همان بدو پیدایش آن در حدود ده هزار سال پیش تا کنون وجود داشته است. آگاهی روز افزون ما از سیر عظیم تکامل موجودات و اینکه چگونه زندگی موجودات را بصورت سیستمی بزرگ و منظم با هم مرتبط می سازد. آمیختن و ارتباط فرهنگهای مختلف در عصر ما که در نتیجه^۳ تحرك تازه در نوع بشر پیدا شده است. همه^۴ این عوامل و بالاخره آگاهی تازه^۵ ما از جهان هائی که در وراء منظومه^۶ شمسی قرار دارند باعث ایجاد یک چنین دگرگونی در فکر انسان شده اند. ولی بعقیده^۷ من مهم تر از همه^۸ اینها بینش تازه ایست که نسبت به ماهیت مذهب در میان ملل مختلف باسنن مختلف پیدا شده و بسرعت اشاعه می یابد. بعبارت بسیار ساده باید بگویم که این بینش عبارت از درك این حقیقت است که در موضوعات دینی مثلاً من چون مسیحی هستم نباید حتماً در اشتباه بوده و شما که مسلمان هستید حقیقت را دریافته باشید. حقیقت مذهبی چون حقیقت ریاضی جنبه^۹ حتمی ندارد. زردشت می گوید: «ای اهورامزدا تو را بعنوان وجود مقدس می شناسم». پیغمبر عبری گوید: «خداوند گفته است: منم یهوه کس دیگری نیست و جز من خدایی نیست» پول مقدس گوید: «یکك خدا وجود دارد و يكك واسطه بین انسان و خدا هست و آن عیسی مسیح می باشد». مسلمانان می گویند: «لا اله الا الله محمد رسول الله». و ما حتی حالا نیز مشکل می بینیم که تمام این گفته ها از لحاظ مذهبی در آن واحد درست باشند. نور ایمان از همه^{۱۰} اینها ساطع است و مقادیر مختلف نور برای مردمانی مختلف از آنها می تابد. برای اینکه من از پرتو چراغ شما بهره یابم، لازم نیست چراغ خودم را خاموش کنم ولی من باید قبول کنم که چراغ شما روشن است و باید حاضر شوم تا در کنار شما بنشینم و از آن نور بهره گیرم. من باید نیز حاضر شوم تا با خضوع و پذیرائی در فکر شما سهیم گردم و همانطور که شما درك می کنید من نیز درك کنم.

اگر چنین کنم می‌توانم از نور شما کمک بگیرم و نور خود را فزونی بخشم تا بلکه بتوانم معمای وجود انسان را دریابم. من باید در عیسویت خود راسخ بوده و شما نیز در اسلام خویش استوار باشید تا بلکه بتوانیم باهم بینش وسیع‌تری را ایجاد نمائیم.

در کتابی که قرار است ماه آینده انتشار یابد من این عقیده را چنین بیان کرده‌ام: هنگامیکه از مسیحیت بعنوان یک «اسطوره» بحث می‌کنم می‌گویم اصطلاح «اسطوره» را که بر سرش بحث‌های زیادی هست در این مورد بهمان معنی بکار می‌برم که یک فیزیک‌دان یا عالم اقتصاد کلمه «مدل» یا مثال را بکار می‌برد. یک اقتصاد دان اطلاعات و آمار را جمع می‌کند و بصورت یک طرح موزون یا مجموعه‌ای از عوامل مختلف درمی‌آورد و آنرا به زبانی گویا نمودار یا طرحی نشان دهنده و یا فرمولهای ریاضی بیان می‌کند. اگر این مثال با واقعیات وضع مورد نظر بدرستی تطبیق نکند باید آنرا آنقدر اصلاح کند و تغییر دهد تا نتیجه مطلوب حاصل گردد. همین طور فیزیک دان اطلاعات موجود را با مولکول‌ها، اتم‌ها و ذرات مربوط می‌سازد او می‌تواند آنها را بوسیله مدل‌ها نشان دهد و یا فعالیت آنها را در فرمولهای ریاضی بیان کند. هنگامیکه درباره تشعشع تحقیق می‌کند آگاهانه دو مدل برمی‌گزیند اگر باهم تجانسی نداشته باشد ارتباطی بهم ندارند یکی نشان دهنده انرژی بعنوان ذرات متساع و دیگری نشان دهنده انرژی بعنوان حرکت موجی در فضا است. بهمین ترتیب فکر می‌کنم مسیحیت را نیز باید بعنوان مثال یا مدلی گرفت برای حقیقت نهائی و لا اقل برای نسل ما «اسطوره» تفسیر و تمثیلی است از واقعیت. وظیفه ما تعمق در این «اسطوره» و کشف این مطلب است که آیا جنبه کلی آن بحدیست که بتواند دانش جدید و امعان نظر تازه بشر را بنحو رضایت بخشی بیان کند یا نه؟ ما باید از خود پرسیم که آیا این اسطوره می‌تواند بطرز متقاعد کننده‌ای گذشته انسان را بیان کرده و آینده‌اش را نشان دهد. باید اضافه کنم آنچه من در کتاب خود راجع به عیسویت گفته‌ام باید در حق تمام ادیان صادق بدانیم. البته من در گفتن این مطالب تنها نیستم اخیراً یک روفسور هلندی بنام بلکر C. J. Bleecker که تاریخ ادیان تدریس می‌کند

نوشته است: منطق این حقیقت که خداوند آن را بنوع بشر شناسانده است ما را بنحو اجتناب ناپذیری بسوی وضعی می کشاند که در آن تمام مؤمنین قادر بدرك و تفاهم یکدیگر خواهند بود بی آنکه مجبور شوند از مذهب بخصوصی که برایشان عزیز است دست بکشند. همکار سابق من پروفیسور ویلفرید کنتول اسمیت^۱ که این مؤسسه را بنا نهاد این مطلب را بنحو دیگری بیان کرده است. او هنگامیکه از مظاهر بزرگ دینی نوع بشر گفتگو می کند می پرسد منظور ما از قرار دادن یک چیز بعنوان مظهري در هر مذهب چیست؟ و خودش چنین جواب می دهد «می توان گفت که در آن هم جنبه تقدس و هم شفافیتی وجود دارد. کسانی که آن را مقدس می پندارند هنگامیکه بآن نظر می کنند مثل ما آن را نمی بینند بلکه از داخل آن به چیزی در وراء آن - چیزی که معین و محدود نیست و بالاتر از قیاسات ماست - می نگرند. شاید تنها موضوع دیدن نیست بلکه همانطور که می بینند آن را احساس می کنند و عمیقاً هم احساس می کنند. برای کسانی که جنبه مطلق در آن می یابند چکیده و ماحصل هر نوع هیجان امعان نظر و احساس نهایی که داشته باشند در آن خلاصه می شود. برای درك مطلب (همان طور که باید برای درك مفهوم کلمه^۲ om برای هندوان یا قران برای مسلمین و یا هر اسطوره مذهبی دیگر باید کرد) انسان باید از خود بپرسد تا چه حد برای کسانی که آن را بعنوان مظهري برای درجه ایمان خود برگزیده اند می تواند حاوی تعالی و تنزه باشد» این بنظر من بزرگترین امید و وعده سالهای آخر قرن بیستم می باشد. در دنیای علم و صنعت ما مردانی هستیم که فرهنگ و تمدن واحدی داریم و

۱- Wilfred Cantwell Smith

۲ - یا aum کلمه ایست سانسکریت که گویا در اصل بمعنی «بلی» بوده است ولی اکنون در مذهب هندوئیسم و بودائیسم مفهوم عمیقی دارد. این کلمه در اوپانیشاد بعنوان سمبلی عرفانی بکار رفته که سه حرف آن نشان دهنده سه خدای بزرگ هندوان یعنی براهما، ویشنو و شیوا است که بترتیب خالق، نگاهدارنده و ویران کننده هستند میباشند. در ضمن حاکی از وحدت این سه خدا نیز هست (مترجم).

می‌خواهیم از محیط اطراف خود آگاه گردیم و از آن استفاده ببریم، درحالی‌که در کوشش خود برای درک معمای حیات و وجود خویش و دنیائی که در آن زندگی می‌کنیم فرهنگهای مختلفی پیش روی خود داریم و بتازگی شروع به پی بردن بارزش تنوع بیحد این نظریات کرده و می‌خواهیم در آن تعمق کرده و بهره‌مند شویم. در اینجا باید تأسف بی حد همکار خود آقای پروفیسور ریموند کلیبانسکی^۱ استاد قسمت فلسفه را ابراز دارم که نتوانست در این مجمع حضور یابد. او بعنوان رئیس مؤسسه بین‌المللی فلسفه علاقه خاصی نسبت بایجاد این مرکز تحقیق که در آن مطالعات فلسفی بصورت تطبیقی ادامه خواهد یافت نشان داده و از من خواسته است صمیمانه‌ترین تبریکات او را بخاطر این واقعه ابراز دارم و باطلاعتان برسانم که در آینده امیدوارند هم از این مرکز و هم از مرکز جمعیت ایرانی فلسفه و علوم انسانی دیدن کنند.

فلسفه دختر مذهب است، ولی اگر مادر شایستگی نداشته باشد دختر قابل اعتماد نخواهد بود، علی‌رغم بی‌اعتنائی که در غرب نسبت بفلسفه شده است و علی‌رغم کمتر شدن اهمیت مذاهب بزرگ دنیا، من نمی‌توانم گفته کسانی را قبول کنم که می‌گویند این جهش‌های بزرگ روح انسانی نقش خود را در تمدن بشر بازی کرده‌اند و اکنون باید بسوی نهاده شوند. من باور نمی‌کنم که فرزندان و نوادگان ما که بیشتر و بیشتر راه خود را بسوی جهان‌های دیگر باز می‌کنند عیسویت را بسوی خواهند نهاد؛ و هکذا باور نمی‌کنم بکسانی که هنوز مسائل و مجهولات زیادی را باید کشف کنند اسلام پیامی عمیق و رضایت بخش نخواهد بود؛ و یا بودائیسیم آخرین سخن خود را بانسان عصر ماشین گفته است؛ من باور نمی‌کنم در دنیائی که حیرت در آن توسط علم از میان رفته است هندوئیسم آخرین نظریات وحدسیات جسورانه خود را کرده باشد؛ اما معتقدم که در آینده پیروان مذاهب بزرگ مباحثاتی ثمر بخش و سازنده بایکدیگر خواهند داشت و هر یک از ما درحالی‌که از حقیقت خود پیروی می‌کنیم از روشنائی چراغ دیگران نور بیشتری خواهیم گرفت و بهتر خواهیم

توانست آن حقیقت را که اغلب ما بنام خدا می خوانیم درك کنیم .
 معذلك بطور اجتناب ناپذیری این سؤال پیش می آید و باید جواب گفته شود :
 آیا یکی یا تمام این مذاهب و فلسفه های حاصله از آنها مارا به حقیقت نهائی رهنمون خواهند
 شد ؟ یا اینکه تماماً تصورات ابلهانه و باطلی هستند که مارا گمراه می سازند ؟
 در داستان تکامل جسمی بشر زیست شناسان کم کم بنوعی توجه بسوی مقصود پی
 می برند که اگر آن را حکمت غائی^۱ نام نهم باید مقصود یابی یا هدف شناسی^۲ بخوانیم .
 در تاریخ نگاری نیز کم کم این نظر بوجود می آید که بطور کلی هدف و معنائی برای سیر تاریخ
 جستجو کنیم و آن را منحصر بیک امپراطوری یا نژاد بخصوص نسازیم . در جهان ماده
 علم نشان داده است که بطور واضحی نظم یا قانون خاصی در همه جا حکمفرماست و ما باید
 آن را درك کنیم . باید قبول کرد که موج بزرگ تکامل و تطور که همه مارا در بر می گیرد
 بسوی هدف یا مقصدی روانست که هنوز ما از ماهیت آن اطلاعی نداریم . اما نمی توانم
 باور کنم که تمام فرضیات ، امعان نظرها و الهامات مردان دین و فلسفه در طی پنج هزار سال
 که روح پرسان بشر برانگیخته شده است حاصلی نداشته باشد . من معتقدم که در آنها هدفی است
 که بتدریج آشکار می گردد و مثل تصویری است که بصورت قطعات متعددی بریده باشند
 و اگر آنها را پهلوی هم بگذاریم مفهومی پیدامی کند . در واقع عصر ما احتیاج به ایمان بخصوصی
 دارد و از ما می خواهد باور کنیم که جستجوی روحانی انسان همانند جستجوی علمی او
 و شاید بوضع بهتر و پر معناتری مثمر تر خواهد گشت . در مذهب و در فلسفه ما باید با امید
 پیش رویم و ایمان داشته باشیم که بمقصد خواهیم رسید همانطور که شاعر اردو ، ایمن
 گفته است :

می گویند شاید او در ورای جنون و عقل باشد . بگذار چنین باشد

ولی ایمن مگذار حجابی در ورای حجاب باشد .

ما باید از حجاب سمبل و اسطوره بگذریم و بواقعیتی که در ورای آنهاست ایمان یابیم

و ایمان داشته باشیم که بالاخره حجاب برخواهد افتاد - لااقل بحدی خواهد افتاد که حقیقت را بشناسیم .

انسان ممکنست بر امراض غلبه کند ، پیوند قلب کند ، اعماق اقیانوسها را کشف و کھکشان را تسخیر نماید ، ولی اگر نتواند جوابی باین سؤال که من کیستم ؟ بیابد ، طفل خردسالی بیش نخواهد بود که در تاریکی گریه سر می دهد . بعقیده من جواب را باید در مذاهب بزرگ و مکاتب فلسفی که از آنها بوجود آمده اند جستجو کرد . بدین جهت ایجاد شعبه دانشگاه مک گیل در تهران قدم دیگری است برای ایجاد تفاهم بین شرق و غرب ، و آن جائی است که غربیان و شرقیان هر دو بمنزله خانه خود خواهند دانست و آزادانه به مباحثه خواهند نشست .

من همه کسانی که طرح تأسیس این شعبه را ریخته و در تحقیق بخشیدن بآن مساعدت کرده اند تبریک می گویم و رسماً افتتاح شعبه مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل را در تهران اعلام می دارم .

رسالة في بحث الحركة

از

علی بن احمد بن محمود

باهتمام

دکتر مهدی محقق

استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی

رساله‌ای در بحث حرکت

بحث حرکت یکی از مهمترین مباحث فلسفی است که از دیر زمان مورد گفته‌گوی دانشمندان بوده است. فیلسوفان و متکلمان اسلامی درباره ماهیت و تعریف حرکت و نقد آراء گذشته‌گان درباره حرکت بحث‌های فراوانی کرده و نیز اقسام فراوانی برای آن یاد کرده‌اند. با وجود این بسیاری از مسائل این مبحث بر آنان پوشیده و پنهان مانده است.

نویسنده این رساله علی بن احمد بن محمود در آغاز رساله می‌گوید:

چون بحث درباره حرکت از دقیق‌ترین مباحث حکمت است من درباره آن بذل جهد کردم ولی چیزی نیافتم که حقیقت حال را روشن گرداند بلکه روز بروز شک و حیرتم در آن افزون می‌گشت تا اینکه عنایت ازلی حق مرا به سرچشمه حکمت علمی و عملی رهبری کرد.

مقصود او از سرچشمه حکمت علمی و عملی جلال‌الدین دوانی متوفی ۹۰۸ است که از او بعنوان: «جلال الدولة والسعادة والدین محمد الدوانی» یاد کرده است. او مدتی لوای اقامت را در آستان او نصب کرده و در تحقیق مطالب در حد امکان سعی کافی نموده تا اینکه نکات دشواری که بر فضیلتی زمان پنهان بوده بر او آشکار گشته است. او سپس نتیجه بحث و تحقیق خود را به پیشگاه ابوالمظفر قرقود خان که از او بعنوان «السلطان بن السلطان» یاد کرده است تقدیم می‌کند.

قرقود خان یا کرکود پسر بایزید ثانی است که بگفته محمد فرید بک مؤلف احسن التواریخ تحصیل علوم دینی و آداب و مجالست علمای راغب بوده و به این ملاحظه

همیشه از جنگ و جدل دوری و اجتناب می نموده است^۱. او در پاره‌ای از علوم و فنون دارای تألیفاتی هم بوده و بدون شک ارزش علمی این رساله را درک می کرده است^۲.

چنانکه ملاحظه می شود رساله دارای مقدمه و چهار فصل و تکمله است.

مقدمه در بیان حاجت به اثبات حرکت، ص ۳۶.

فصل اول در تعریف حرکت، ص ۳۹.

فصل دوم در اثبات وجود حرکت، ص ۴۱.

فصل سوم در تقسیم حرکت، ص ۴۵.

فصل چهارم در احوال حرکت، ص ۴۸.

تکمله در امور مستغربی که متعلق ب حرکت است و اثبات آن با دلائل عقلی دشوار

است، ص ۵۰.

نویسنده در رساله اشاره به برخی از متقدمان و متأخران کرده و آراء آنان را مورد نقد و بررسی قرار داده است. از جمله آنان معلم اول (= ارسطو) ص ۴۲، فارابی ص ۴۴، شیخ (= ابن سینا) ص ۵۰، صاحب تجرید (= نصیرالدین طوسی) ص ۳۶، فاضل یزدی ص ۴۷، فاضل تبریزی ص ۴۸، شریف (= جرجانی) ص ۴۱، فاضل سمرقندی ص ۳۶ و ۴۳ و ۴۴ و ۴۷. و گاهی هم اشاره به عقائد برخی از دانشمندان می کند بدون آنکه تصریح بنام آنان بکنند مانند: یکی از اذکیا ص ۳۷، یکی از متفضّلان زمان ص ۴۶.

از این رساله بیش از یک نسخه دیده نشده این نسخه بقطع کوچک و دارای شصت و سه صفحه و هر صفحه ای ده سطر است. بسمله و نام ابوالمظفر قرقودخان با خط زرین و

۱ - ص ۵۷ ترجمه علی ابن مرحمت پناه میرزا عبد الباقي مستوفی اصفهانی (مطبعة برادران باقرزاده ذی قعدة ۱۳۳۲).

۲ - برای آگاهی از شرح احوال و آثار قرقود رجوع شود به مقاله اسماعیل حقی در مجله فصلی انجمن تاریخ ترك، شماره ۱۲۰ جلد ۳۰، اکتبر سال ۱۹۶۶، ص ۶۰۱ - ۵۲۹.

و کلمه مقدمه و فصول چهارگانه و تکمله بامرکب سرخ نوشته شده است . در گوشه راست بالای صفحه پیش از صفحه اول عبارت : « الله حسبي لعبده ابی بکر بن رستم بن احمد الشروانی » و در کنار آن نام رساله بعنوان « رسالة فی بحث الحركة » آمده و در گوشه چپ پائین همان صفحه عبارت : « هو من کتب الفقیر الحقیق حسین فوزی بن حسن المدرّس بمحروسة بروسه والمشتهر بموجزاده احسنه الله تعالی بالفوز والسعادة » دیده می شود و مهر حسین فوزی نیز در ذیل عبارت فوق آمده است . این نسخه متعلق به کتابخانه شخصی آقای دکتر بارکر A. Barker استاد مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل بود که از ترکیه بدست آورده بودند و چون مرا شائق به طبع آن دیدند آن را بعنوان یادگاری بمن بخشیدند .

نگارنده با استقراء ناقص اثری از نسخه دیگر این رساله بدست نیاورد تا آنکه امر مقابله و تصحیح را انجام دهد لذا در آن موارد که احتمال نادرستی عبارت را می داد تصحیح قیاسی نمود و اصل را در میان دو کمانه آورد .

شکئی نیست که تحقیق و بررسی در مواد رساله و شناساندن آنکسان که نامشان در رساله آمده است بسیار مهم و لازم است ولی نگارنده صلاح چنان دید که نخست متن را منتشر سازد تا شاید بامساعدت خوانندگان بتواند بر نسخه ای دیگر واقف گردد و سپس آن را بفارسی و انگلیسی ترجمه کند و باتوضیحات و تعلیقات و مقدمه آن را بصورت کتابی مستقل در آورد بعون الله و توفیقه .

احسن الله اليهم في اليوم الى عود
 لان بحث الحركة ادق بما حدث احكامه
 بذلت جهده على كل الامتياز الى لم اجده
 شيئاً يبنى من حقيقة احكام بل فلا
 يتم بعد يوم في مضمون الباب جويث
 الشكوك وعساكر الجرد الى حتى هداني
 العناية الاحترازية الى بين مع احكامه
 المسلمية والمسلمية هي الذي يحسن
 ظلام الشكوك الاقلام عند اظهار
 الحق عن افق الكلام بما مع الفضيائل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله الذي ابهج العلم على احسن النظم
 وجعل حركات الافلاك وسيلة حركات
 الملائم عبرة لا في الاقصاد ونذكرة
 للذمى الافهام في الصلوة على رسول الله
 انزل في شان بهتان الذي اسري بعبدك
 يسلا من سجن المحرم على آله العظام
 في ابتلاء الكرام اما بعد فحق الاحتجاج
 الى الله المبدء على بن هذين محمدي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ابدع العالم على احسن النظام ، وجعل حركات الافلاك وسيلة حوادث الايام ، عبرة لاولى الابصار وتذكرة لذوى الافهام ، والصّلوة على رسوله الذي انزل في شأنه : «سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام» ، وعلى آله العظام واتباعه الكرام .

امّا بعد : فيقول المحتاج الى الله المعبود ، على بن احمد بن محمود ، احسن الله اليهم في اليوم الموعود : لما كان بحث الحركة ادقّ مباحث الحكمة ، بذلت جهدي كلّ الابتدال ، ولم اجد شيئاً ينبيء عن حقيقة الحال ، بل زاد يوم بعد يوم في مضمار البال جيوش الشكوك وعساكر الجدال ، حتّى هداني العناية الازليّة الى ينبوع الحكمة العلميّة والعملية ، هو الذي يمحو ظلام الشكوك والاوهام عند اظهاره الحقّ عن أفق الكلام ، جامعاً لفضائل المتقدمين والمتأخّرين ، حافظاً لقواعد الشرع المبين ، جلال الدولة والسعادة والدين محمد الدّواني ، ابداً لله ظلاله الى يوم الاماني . ولما نصبت لواء الاقامة في عتبته برهة من الزّمان ، وبلغت سعيي في تحقيق المطالب الى حدّ الامكان ، تيسّر لي بعض من النكات الحكيمية التي كانت مستورة الى هذا الآن عن ابصار فضلاء الزّمان ، بل «لم يطمئنّ انس قبلهم ولا جان» ، جعلت تحفة لخدّام عتبة السلطان الاعظم والخاقان الاعدل الافخم ، وارث بلاد الله بالاستحقاق ، حامى عباد الله على الاطلاق ، وهو ظلّ الله وسائر السلاطين كظله ، وفي يده ازمة عقد العالم وحلّه ، يفوح نفحات الجنان من وجنته اللامعة ويلوح فواتح الامن والامان من جبهته الساطعة ، يبسط الارض اطرافها ، ليحيط طرفاً من الآية المبذولة ، ويوسّع الافلاك دوائرها ، ليسع نعمائها التي «لامقطوعة ولا ممنوعة» ، زيّن رياض الملك برياحين العدل والانصاف ، ونزع عنه فتار الجور والاعتساف ، يتقاطر من سيفه دماء الاعداء والمعاندين ،

ويتماطر من رحمه دموع الاشرّاء والمتمرّدين ، وهو سلطان السلاطين ، قهرمان الماء والطّين ، دافع الظلمة والمعاندين ، السلطان ابن السلطان ، ابوالمظفر قُور قُود خان ابدالله ظلال عاطفته على مفارق المسلمين ، وايّد رايات نصرته الى يوم الدين . اللهم حرّس اعوان دولته وانصار شوكته عن الآفات والبليّات . انّك تجيب الدّعوات وترفع الدّرجات . ورتّبها على مقدّمة واربع فصول وتكملة .

امّا المقدّمة

ففي بيان الحاجة الى اثبات الحركة .

واعلم انّ الحكماء لما زعموا الى انّ العالم قديم ، استدّلوا عليه بانه ، لو كان حادثا ، امّا ان يتوقف حدوثه على امر حادث ، او لم يتوقف . وان توقف ، يلزم التسلسل في الحوادث ، وان لم يتوقف ، يلزم ترجيح بلا مرجّح ، لكون نسبته متساوية الى جميع الاوقات . واجاب عنه صاحب التجريد بانّا نختار القسم الثّاني ، ونمنع لزوم الترجيح بلا مرجّح ، لانّ هذا اللّزوم موقوفٌ على اثبات الاوقات وتمايز بعضها عن بعض قبل وجود العالم ، وهو محال ، اذ الزّمان هناك موهوم لاوجود له الاّ مع وجود العالم ، ولا تمايز بين الاجزاء الوهميّة الابمجرّد التوهّم ، وطلب الترجيح في ذلك الاجزاء غير مقبول (دراصل: مقبولة) اصلا .

اعترض عليه الفاضل السمرقندي في شرحه ، بان هذا الكلام ، على تقدير تمامه ، انما يدلّ على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات قبل وقت حدوث الزّمان ، اذ لا زمان هناك ، لا في الاوقات التي بعده . فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات بعده ترجيح بلا مرجّح .

ونحن نقول : لما كان وجود العالم علّة لوجود الزّمان ، كما قرّر عندهم ، يلزم ان يكون حدوث العالم في اوّل جزء منه . لانّ هذا الجزء ، ان كان عاريا عن الحدوث فيه ، يلزم ان يكون الزّمان معلّلا بعلّة غيره ، وهو خلاف المفروض .

وايضاً ، يلزم ان يكون الجزء الأوّل من الحركة من الاجزاء المتوهّمة ، لكونه

من الاجزاء التى قبل حدوث العالم . فليتمل .

ولما نوقض هذا الدليل بالحوادث اليومية، حيث قيل : اوضح دليلهم هذا، للزم ان يكون الحادث اليومى قديما ، لجريان الدليل فيه بعينه ، تشبثوا بذيل الحركة . فقالوا : لا بدّ فى صدور الحادث من الحالة المستمرة فى ذاتها المستلزمة لتجددات انتقالية وضعية بلا بداية، هى الواسطة بين عالمى القديم والحادث. ولولاها، لم يتصور ارتباط احدهما على الآخر، لانّ الحادث لا يكون علته التامة باسرها قديمة . والقديم اذا كان علة تامة لشيء لا يتخلف عنه معلوله ، فلا يرتقى حادث فى سلسلة علله الى قديم، ولا ينزل قديم فى سلسلة معلولاته الى حادث . بل لا بدّ هناك من امرذى وجهين استمرار وعدم استقرار . فمن حيث استمراره ، يستند الى قديم . ومن حيث عدم استقراره المتجددة المتعاقبة لا الى اول (?) ، يصير سببا لفيضان الحوادث من القديم . فينتظم به عالم الحوادث. وهذه الحالة هى المسمّاة بـ « الحركة » يترتب عليها الاوضاع المتجددة الغير المتناهية، قديمة بالنسوع حادثة الافراد، كل فرد منها سابق بفرد آخر من هذا النوع الى غير النّهاية . وهذه الاوضاع والحركات معدّات لفيضان الوجود من حضرة المبدء الى الموادّ العنصرية .

اعترض عليه الطوسى فى الزخر بانّه، لو كان النوع قديما، يلزم ان يكون فرد من افراده قديما . البتة لامتناع تحقق النوع بدون الفرد . والحكم بحدوث الافراد مع الحكم بقديم النوع تحكّم .

ونحن نقول : قدم الشيء عبارة عن عدم سبق العدم على وجوده ، وهذا المعنى متحقق فى نوع الوضع والحركة، وعدم تحقق النوع الا فى ضمن الفرد، انما يقتضى عدم انفكاكه عن فرد ما ، لا عن فرد بعينه . لعل منشاء الاشتباه قياس القديم الى الحادث ، لان النوع، مثلا ، اذا كان حادثا ، يلزم ان يكون حدوثه فى ضمن فرد معيّن البتة لتحقيق اوله . واما ما ليس فيه الاول كالقديم ، فغير محتاج الى فرد معين .

اعترض بعض الاذكياء ايضا على اصل الدليل ، حيث قال : النقض بالحوادث اليومية غير مندفع بان يقال ان الاوضاع والحركات الفلكية معدّات لحصول هذه الحوادث،

والمعدات غير مجتمعة في الوجود، حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة، لانا نقول : ان الحادث الذي يحدث في هذا الآن، مثلا، يجب ان يكون بعض من علته حادثا فيه ايضا، لانه ان حدث جميع علته قبل هذا الآن، يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة . وكذلك العلة التي حدثت في ذلك الآن، يجب ان يكون معلولة لبعض العلة التي هي حادثة في هذا الآن، وننقل الكلام اليها، فيلزم ان يكون العلل الغير المتناهية متحققة في آن حدوث ذلك الحادث . فان كانت هذه العلل موجودة في الخارج جميعا، يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة^١ ايضا قبل هذا الآن، لان هذه المعدومات حادثة في آن حدوث المعلول . فيجب ان يكون موجودة قبله . فان قيل : لم لا يجوز ان يكون بعض هذه العلل موجودا وبعضها معدوما، ولا يكون جميعها موجودا ولا معدوما، حتى يلزم التسلسل في آن وجود المعلول او قبله، قلنا : ان كانت الموجودات والمعدومات الواقعة في هذه السلسلة متناهية، يلزم ان يكون المجموع ايضا متناهياً (دراصل : متناهية)، لان المركب من العلل المتناهية متناهٍ (دراصل : متناهية) . وان كانت الموجودات غير متناهية، يلزم التسلسل في آن حدوث المعلول . وان كانت بالعكس، يلزم التسلسل قبل وجوده هذا.

اجاب الاستاد المحقق باننا نختار حدوث المعدومات الغير المتناهية في آن وجود المعلول . قوله « يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة قبل هذا الآن » فغير مسلّم، لانه لا يلزم من الترتب بين المعدومات الترتب في الموجودات، فلا يلزم من اجتماع الموجودات الغير المتناهية قبل وجود المعلول الترتب في هذه الموجودات . ومن ادعى، فعليه الدليل . فان قيل : اذا كان عدم المانع علة لوجود المعلول، يلزم ان يكون وجود المانع علة^٢ لوجود المعلول عليه وجود المانع لعدم المعلول . بل يجوز ان يكون علته عدم المانع، وهو غير الوجود، بل لازم له . ولا يلزم من الترتب في اللازم، الترتب في الملزوم .

١ - وان كانت معدومة، يلزم هذا التسلسل (در حاشيه برآي تصحيح متن آمده) .

٢ - لعدم المعلول، فيلزم الترتب في الموجودات . قلنا : لا يلزم من كون عدم المانع علة (در حاشيه برآي تصحيح متن آمده) .

ونحن نقول ايضا في الجواب ان علة الحادث يجوز ان يكون صفة اعتبارية حادثة في هذا الآن غير موجودة في الخارج . وكذلك علة هذه الصفة وعلة علتها الى غير النهاية . ودليل بطلان التسلسل لا تجرى الا في الموجودات الخارجية دون الاعتبارية ، كما قرر عليه الامر في الانواع المتكررة ، كالامكان والوجوب وغيرهما من هذه الانواع ، ومن اراد تحقيقه ، فليطلب في موضعه ، ولا يليق ذكره بهذا المختصر .

الفصل الاول

في تعريف الحركة

عرفها قدماء الفلاسفة بانها خروج من القوة الى الفعل تدريجا . واحترز بقيد التدرج عن الكون والفساد ، لان الخروج فيه دفعي لا تدريجي . نوقض على هذا التعريف بمثل راكب السفينة ، لانه يصدق عليه الخارج من القوة الى الفعل تدريجا ، مع انه ليس بمتحرك ، بل المتحرك هو السفينة ، واطلاق « المتحرك » على الراكب على سبيل المجاز ، كما بين في موضعه . وينتقض ايضا بالساكن الذي يتعاقب عليه الامكنة ، كالحجر الواقع في النهر ، فانه يصدق عليه هذا التعريف .

واجيب عنهما بان الخروج يجب ان يكون ناشيا بالذات عن طرف المتحرك . وليس كذلك فيهما . اما في الثاني ، فظاهر . واما في الاول ، فلا شك ان الخارج هو السفينة في الحقيقة ، واسناده الى الجالس لمجاورته بها .

نحن نقول الظاهر ان هذا التعريف منقوض بالزمان لانه لما ثبت كونه مقدارا للحركة ، يجب ان يكون وقوعه على سبيل التدرج . فاذن يصدق عليه هذا التعريف بلارية . ولما كان هذا التعريف غير خالٍ (دراصل: خالية) عن تسامح ، عدل عنه المتأخرون الى قولهم : الحركة كمال اول بالقوة من حيث هي بالقوة . قيل : المراد بـ « الكمال » ههنا الحاصل بالفعل . وانما سمي الحاصل بالفعل « كمالا » لان في القوة نقصانا . والفعل تام بالقياس اليها . وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا يقا بما يحصل فيه ، لكنه ليس بمعتبر ههنا . ولا يجب ان يكون

الحركة لايقة لصاحبها . ولاخفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم . فيكون حصولها كمالا له .

ونحن نقول : فيه بحث ، لانه ان اراد بـ «الكمال» في قوله « فيكون حصولها كمالا » المعنى الذى يعتبر في مفهومه اللياقة ، مع عدم موافقته لسياق الكلام ، غير صحيح . لان امكان الشئ بالنسبة الى موصوفه ، لا يقتضى ان يكون لايقا بالنسبة اليه ، كالعدم . فانه ممكن بالنسبة الى الماهية ، مع انه ليس بكمال . وان اراد مدلول لفظ الكمال ، فغير مستقيم ايضا ، لان الكمال على هذا المعنى ، هو الحاصل لا الحصول ، كما صرح به حيث قال « والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل » ، اللهم الا ان يقال : المراد من «الحصول» الحاصل . ومثل هذا التسامح شائع من حملتها ما وقع في تعريف العلم . واحترز بقيد الاولية عن الكمالات المترتبة للحركة ، وهى كمالات ثانوية ومطلوبة بالذات ، والحركة ليست بمطلوبة .

قال في شرح الاشارات : معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تاديتها الى كمال ثان . فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها . انتهى كلامه .

وقيل : الحركة تفارق ساير الكمالات ، من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير ، فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ، ليكون التوجه توجهها اليه .

ونحن نقول : ان اريد بـ «امكان الحصول» امكان الحصول في نفس الامر ، فلا يتحقق في بعض من افراد الحركة الارادية ، لانه قد يكون المطلوب فيها ممتنعا ، كحركة المجانين . وان اريد امكان الحصول في نفس الامر او في زعم المتحرك ، مع عدم خلوه عن الركاقة في دلالة اللفظ عليه ، لا يتحقق في الحركة القسرية لان اثبات المطلوب فيها غير خال (دراصل : خاليه) عن الاشكال ، اللهم الا ان يراد بـ «المطلوب» المنتهى للحركة ، لانه يجب ان تكون ممكننا لكل حركة ، وان لم يكن واقعا . واحترز بقوله « من حيث هى بالقوة » عن الكمالات الحاصلة بغير توسط الحركة كالصورة النوعية ، فانها كمال اول لما بالقوة ، لكن لا من حيث هو بالقوة ، بل من حيث هو بالفعل .

وعرف (دراصل : عرفوا) المتكلمون الحركة بالحصول الثانى في الحيز الثانى . ورد عليهم بانه

يلزم كون المتحرك بالاستدارة ساكناً. واجاب عنه الشريف في حاشيته للتجريد بان المتكلمين لما ذهبوا الى تركيب الجسم من الجواهر الفردة، فاذا تحرك جسم، لم يكن هناك في الحقيقة عندهم متحرك واحد وحركة واحدة، بل هناك متحركات متعددة هي تلك الجواهر وحركات بعددها. وحينئذ نقول: اذا تحرك الجسم كالفلك، مثلاً، بالاستدارة، كان بالحقيقة كل واحد من اجزائه المتحركة متحركاً حركة اينية ينتقل من مكانه الى مكان آخر. لكن لما كان حركته في امكنة واقعة على هيئة الاستدارة، سميت حركة بالاستدارة لحركة الشعلة الجواله. فليس في حركات اجزائها حركة خارجة عن الحركة الاينية واردة على ما ذكر في تعريف السكون. وان اعتبرت مجموع تلك الحركات، فليست حركة واحدة، والكلام ههنا، اذ لابد في مورد القسمة من اعتبار الوحدة معه. انتهى كلامه.

ونحن نقول ان المتكلمين قد قسموا المتحيّز الى المتحيّز الغير المنقسم والى المتحيّز المنقسم. والاول هو الجوهر الفرد، والثاني هو الجسم. وان اعتبر في هذا المقسم الوحدة، يلزم ان لا يكون الجسم متحيّزاً، لانه ليس بمتحيّز واحد، بل هو متحيّزات متعددة بحسب تعدد الاجزاء. وما هو جوابكم في هذا جوابنا في ذاك.

الفصل الثاني

في اثبات وجود الحركة

ولنقدم مقدمة، وهي ان «الحركة» يطلق على معنيين، الاول صفة تكون بها الجسم ابداً متوسطاً بين المبداء والمنتهى، ولا يكون في حيّز آنين، بل يكون في كل آن في حيّز آخر، ويسمى «الحركة بمعنى المتوسط». وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود (در اصل: الحدود) المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصل فيه، وتختلف بسببه نسبة المتحرك الى وجود المسافة. فهي باعتبار ذاتها مستمرة، واعتبار نسبته الى تلك الحدود سيالة، وبواسطة استمرارها وسيالانها يفعل في الخيال امراً ممتداً غير قار، وهذا الامر المتوهم الممتد يسمى بـ«الحركة بمعنى القطع»: والحركة بمعنى الاولى موجودة والثانية معدومة.

واما وجود الاولى ، فقال بعضهم انه بديهي ، يحكم به العقل بمعاونة الحس ، وان كانت غير محسوسة بذاتها . ونحن نقول ان حكم العقل بواسطة الحس على اتصاف الجسم بالحركة لا على وجودها في نفسها ، كما في السكون والعمى وامثالهما ، فانهما مع كونهما من الصفات العدمية ، يحكم العقل بمعاونة الحس على اتصاف المعروض بهما . وقال بعضهم انه كسبي ، واستدلوا عليه بوجوه . ونحن نذكر ما هو الاقوى ، وهو الذي عول عليه المعلم الاول . تقريره ان الحركة بمعنى القطع ، لما كانت عبارة عن امر متوهم مرتسم في الخيال ، بحيث اذا وجد في الخارج ، لا يكون جزئين منه موجودا معا ، لا بدله من راسم . ولا يجوز ان يكون هذا الراسم ذات المتحرك وذات المسافة ، لانهما موجودان في حالة السكون . فلا بد من شيء آخر ، وهو الحركة بمعنى التوسط . ونحن نقول : هذا لا يشفي الغليل ، لان ايجاد الشيء في الواهمة لا يقتضي وجود الموجد في الخارج . كيف لا ، وهم يقولون انّ المشير عند الاشارة الى الجسم ، مثلاً ، يحصل في خياله جسم يخرج من المشير ويتصل الى هذا الجسم ، مع انه لا شيء فيه غير المشير والمشار اليه ، وهما متحققان عند عدم الاشارة ايضا .

واما عدم وجود الثانية ، فلعدم اجزائها .

وللقوم شبهات على تقدير وجود الحركة . اولها وهي اقويها ، ان الحركة ان كانت حادثة في آن الابتداء ، وهو آخر زمان السكون ، يلزم ان يكون المتحرك مستقرا في حال حركته . وان كانت حادثة في الآن (دراصل : آن) الذي بعده ، فلا يخلو اما ان يكون بين آن الابتداء وبين ذلك الآن زمانا اولاً . وكلاهما فاسدان . اما الثاني ، فلتتالي الانات . واما الاول ، فلحدوث الحركة قبل حدوثها ، لانّ الزمان لما كان مطابقاً للمسافة ، يجب ان يكون بين النقطة التي هي مطابقة للآن الذي هو آن حدوث الحركة مسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية . فيلزم قطع هذه المسافة في زمان السكون . وهو بديهي البطلان . فاذا يلزم ان يكون حادثة قبل حدوثها . وان كانت حادثة في الزمان ، يلزم حدوث الغير المنقسم في المنقسم ، وهو باطل .

ونحن نقول في الجواب انا لانسلّم وجود الحركة في الآن الآخر من زمان السكون ، وهو آن ابتداء الحركة . قوله « يلزم ان يكون الحركة مستقرة » ، قلنا : لما كان عدم الاستقرار

امرا موجبا للزمان ، يلزم ان لا يكون الحركة خالية عنه في زمان وجودها (در اصل : وجوده) ، لاني آن حدوثها (در اصل : حدوثه). والحاصل ان لازم الشيء قد يكون زمانيا وقد يكون آنيا . والآني يجب ان يكون غير منفك عن وجود اللازم في آن وجوده ، والزمانى يجب ان يكون غير منفك عنه في زمان وجوده ، وان انفك عنه في آن حدوثه . فان قيل : ان حدوث الحركة في الآن الآخر من زمان السكون ، يستلزم اجتماع الحركة والسكون . قلنا : نهاية الشيء عبارة عن عدم ذلك الشيء . فاذا يجوز ان يكون آن (در اصل : ان) النهاية للشيء آن البداية لنقيضه ، فلا يلزم اجتماع النقيضين .

والشبهة الثانية ، وهى المشهورة بين القوم بـ «شبهه العامة» . تقريره ان يقال : المتحرك في الاين ، ان كان له من مبداء الحركة الى منتهاها اين واحد ، فلا حركة له في الاين ، بل هو ساكن مستقر على اين واحد . وان كان له ايون متعددة ، فاما ان يستقر على واحد منها في اكثر من آن واحد ، وقد انقطعت الحركة ، واما ان لا يستقر ، فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا ، فيلزم تتالى الآنات ، وهو باطل . ولاجواب عنه الا بان يقال : للمتحرك من مبداء المسافة الى منتهاها ، كما ان حدود المسافة بالفرض ، كذلك تعدد الايون بالفرض ، وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا ، كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان ، بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية ، فلا يلزم تتالى الآنات ، ولا انقطاع الحركة ، ولا كون المتحرك ساكنا . وكذلك للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ، ففي كل آن يفرض يكون هناك فرضا ، ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية كيفيتان متصلتان ، بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيتان آخر . فلا يلزم شيء من المحذورات .

اعترض عليه الفاضل السمرقندى حيث قال : القول بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما ياباه الضرورة . ونحن نقول : والذي ياباه الضرورة (در اصل : ما ياباه الضرورة عنه) وجود اللون (در اصل : لون) الواحد بالفعل عند حركة الجسم في الالوان المختلفة . وليس كذلك . بل هذا اللون متوسط (در اصل : متوسطة)

بين صرافة الفعل ومحض القوة ، كما ذكره الفارابي ، لا موجود (در اصل : موجودة) بالفعل كما ظنه المعترض ، فلا اعتبار فيه .

والشبهة الثالثة ان الحركة لو حصلت في الاعدان ، لا يخلو امّا ان يكون شيء منها موجوداً في الحال او لا يكون . والثاني باطل ، لانها لو لم يكن شيء منها موجوداً في الحال ، لم يكن موجوداً في الماضي والمستقبل ، لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال ، والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال . وكذا الاول ، لان الموجود في الحال ، ان كان منقسماً ، كان احد جزئيه سابقاً على الآخر ، لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معاً ، لانها غير قار الذات ، فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها ، بل احد جزئها ، وان لم ينقسم ، لزم الجزء الذي لا يتجزى ، لانه منطبق على المسافة .

اجيب عنها بان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بمعنى القطع ، فيختار انه لا وجود لها في الخارج . قال الفاضل السمرقندي : يمكن التفصلي عن هذه الشبهة بوجه آخر ، وهو ان يقال : لفظ « الحال » يطلق بالاشتراك على معنيين ، احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين زمني الماضي والمستقبل ، والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوليل المستقبل . ومنشأ الشبهة التباس احدا المعنيين بالآخر . فان قوله « الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال » ، انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني . قوله « فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها في احد جزئها » انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول . فاحدى المقدمتين في محل المنع على اى حال .

ونحن نقول : قوله « الموجود في الماضي » الى قوله « بالمعنى الثاني » ، غير مستقيم ، لان الموجود سواء كان من الموجودات السيالة او القارة ، لا بد ان يكون موجوداً (در اصل : موجودة) في الحال . غاية ما في الباب ان السيالة لا تبقى ولا ترم عليها حال اخرى ، والقارة تبقى وتمر عليها الحال . وحصر هذا الحكم الى الحال بالمعنى الثاني باطل . واعلم ان الحركة ، لما كانت موجودة في الخارج ، توقف وجودها (در اصل : وجوده) على ستة امور ، اولها المبدء ، والثانية المنتهى ، والثالثة المتحرك ، والرابعة المحرك ، والخامسة ما ينسب اليه الحركة ، والسادسة الزمان . قيل : اراد بتوقف الحركة

على تلك الامور انه لابد في تحقق الحركة منها على ما صرحوا به . والا ، فالزمان لما كان مقدار الحركة ، على ما زعموا ، كان متوقفا على وجود الحركة . فكيف تتوقف هي عليه ؟ ، ونحن نقول ان اريد بـ «التوقف» ههنا اللازوم مطلقا ، فلا وجه للحصر في الستة ، لانه يدخل فيه السرعة والبطء ايضا ، لان الحركة لا يكون عارية عنهما ، كما لا يكون عارية عنها .

الفصل الثالث

في تقسيم الحركة

القوم قسموا الحركة على نحوين ، احدهما قسمة باعتبار المحرك من الارادة وغيرها ، والآخر قسمة باعتبار المتحرك فيها من المقولات .

اما الحركة على النحو الاول ، فنقسمها على ثلاثة اقسام ، لان مبدء الحركة اما خارج عن المتحرك او داخل . الاول الحركة القسرية . الثاني اما ان يكون للمتحرك شعورا اولاً . الثاني (دراصل : الاول) هو الحركة الطبيعية ، والاول (دراصل : الثاني) هو الحركة الارادية واما الحركة العرضية . كحركة الجالس في السفينة والراكب على الدابة ، فخارجة عن المقسم ، لان الكلام في الحركة بالذات .

اعترض على هذا التقسيم بالنبضة وبحركة النفس وبحركة الاجفان ، لان هذه الحركات لا يجوز ان يكون قسرية فقط ، ولا طبيعية لشعور المتحرك اليها ، ولا ارادية لانه قد يقع بغير ارادة . فان قيل : يمكن ان يكون طبيعية ، قوله « لشعور المتحرك اليها » قلنا : لا يلزم من شعور المتحرك ان لا يكون بالطبع ، لان الانسان الساقط من السقف شاعر على حركته ، مع ان هذه الحركة طبيعية . قلنا : الغرض من عدم الشعور في الحركة الطبيعية عدم عليّة الشعور للحركة ، لعدم نفسه . ولا شك ان الشعور ليس بعلة للحركة في الانسان الساقط . ولما كان هذا الاعتراض قويا جدا ، عدل العلامة في شرح كليات القانون عن هذا التقسيم ، فزاد قسماً رابعاً فسماه بـ «الحركة التسخيرية» فادرج الامثلة المذكورة في تحت هذا القسم . واما الحركة على النحو الثاني ، فنقسمها على اربعة اقسام : حركة في الاين ، وحركة

فى الوضع ، وحركة فى الكم ، وحركة فى الكيف . واما الحركة فى سائر المقولات ، فغير متحققة . اما فى الجوهر ، لان الحركة فيه اما فى الصورة الجسميّة ، او فى الصورة النوعية ، وكلاهما باطلان ، لان الهوى لما كانت محتاجة فى تقومها الى الصورتين ، لم يمكن ان يتحرك فيهما ، لان المتحرك فيه غير موجود (دراصل : موجودة) بالفعل عند حركة المتحرك ، كما مرّ بيانه . واما عدم الحركة فى سائر المقولات ، فلكونها معانى نسبية غير مستقلة فى الثبات والتغير ، بل يتبع فيهما الى الآخر ، فلا يكون الحركة فيهما الا بحسب التبعية . اما الحركة فى الاين ، وهو حركة الجسم من مكان الى مكان ، وثبوتها بديهية . قيل الحركة فى الاين تفارق سائر الحركات فى ان المتحرك يتحرك للحصول فيه ، وفى الباقي يتحرك للحصول . واعترض عليه بان المتحرك فى الاين ايضاً يتحرك للحصول ، لان الاين يتحقق بالنسبة الى المكان ، والمكان غير موجود ، لانه عبارة عن السطح الباطن للحاوى ، وهو غير موجود عند الحركة ، بل يوجد بعد انقطاعها . واجيب عنه بان وجود موضوعه كاف فى مطلوبنا ، لان حصول المتحرك كما ينسب الى المكان الذى هو السطح ، كذلك ينسب الى موضوع السطح ، وهو الهواء مثلاً . بل ذهب بعض من المتفضلين فى زماننا الى ان المكان هو الجسم الحاوى لاسطحه . فاعترض عليه بكون الاجسام المتعددة فى محل واحد ، وبعدم كون المتحرك غير متحرك ، ارتكب فى جوابه الى امور نستحى من ذكره ، ومن يضلّ الله (دراصل : يظل فلا) فلا هادى له ، فهو خير المهتدين .

ونحن نقول : هذا الجواب ليس بسديد ، لان موضوع الوضع فى الحركة الوضعية موجود بالفعل ايضاً ، فيلزم ان يكون الحركة فيه ايضاً للحصول لا للحصول ، والاولى فى الجواب ان يقال ان المتحرك فى الاين قد يتحرك للحصول ، وقد يتحرك للحصول فى المكان الحادث قبله ، مثل حركة الاشياء للحصول فى الظروف كالوانى وغيرها ، لان السطوح التى تتمكن فيها الاجسام موجودة قبل حصول المتمكن فيها ، بخلاف الحركات فى سائر المعقولات ، لانها تكون دائماً للحصول .

واما الحركة فى الوضع كحركة الفلك ، لان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه ،

وانما يتبدل بالتدرج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه ، اما محويه فقط ، كما في الفلك الاعظم ، او حاوية ومحوية ، كما في غيره من الافلاك ، واما حاوية فقط ، عند من يقول بحركة الارض . فتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة ، وهو الوضع ، ولا نغني بـ « الحركة في الوضع » الا التغير من وضع الى وضع على التدرج . وانما قيد بـ « عدم الخروج عن المكان » ليخرج منها مثل حركة الانسان عند قيامه وقعوده ، لانها داخلية في الحركة الابدية .

واما الحركة في الكم ، وهي الحركة عند التخلخل والتكاثف ، فيجب في اثباتها اثباتهما . استدل على وجودهما بانّ القارورة الضيقة الرأس تكب على الماء ، فلا يدخلها اصلا ، فاذا مصت مصاقويا ويسد رأسها بالاصبع ، بحيث لا يتصل برأسها (دراصل : براسه) هواء من خارج ، ثم كب عليه ، دخلها . وبهذا الطريق يملؤن الظروف الطويلة الاعناق المنافذ جدا بماء الورد . وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها الهواء ، وتبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا ، لا متناعه على رأسهم ، بل لانّ المص اخرج بعض الهواء واحدا في الهواء الباقي تخلخلا ، فكبر حجمه بحيث يملؤ مكان الخارج ايضا ، ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا ، وصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذي قبل المص ، فدخل فيه الماء ، ضرورة امتناع الخلاء .

قال الفاضل اليزدي في شرحه للهداية ان اسناد التكاثف الى برودة الماء ليس بجيد ، لانه يتكاثف بالوصول الى الماء الحار ايضا .

ونحن نقول : هذا الاعتراض انما يرد على من جعل علة التكاثف منحصرة في البرودة . واما من عظمه اليها والى العود الطبيعي ، فيجعل التكاثف عند عدم وجود البرودة مستندا الى العود ، ولعمري لم اجد في كتب القوم عبارة يدلّ على الانحصار .

واما الحركة بحسب النمو والذبول ، فليس بحركة في الكم حقيقة ، لان المتحرك يجب ان يكون باقيا من مبدأ المسافة الى منتهاها ، وليس كذلك فيها ، لان المتحرك يتبدل بتزايد الاجزاء وتناقصها ، فلا يكون باقيا . قال الفاضل السمرقندي : والحاصل ان الحركة في المقولة عبارة من ان يتوارد افراد المقولة على شيء واحد بعينه ، والظاهر ان افراد المقدار

في النمو والذبول لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكثير في النمو لم يفرض لما كان له المقدار الصغير وبالعكس في الذبول فلم يتوارد المقدار على شيء واحد بعينه . فليس الحركة في النمو والذبول من قبيل الحركة في السكم . ونحن نقول ان المتحرك في الاين ، مثلاً ، قد يكون غير باق عند الحركة ، لانعدام بعض اجزائه بالتحليل ، فيلزم ان يكون غير متحرك فيه وهو خلاف الواقع . واما الحركة في الكيف ، وهي كحركة الماء من البرودة الى السخونة و بالعكس . واستشهدوا في وجودها بالحس ، فاننا نشاهد الماء البارد ينتقل من البرودة الى الحرارة بحسب التدرج ، والحصرم من الحموضة الى الحلاوة ، والبسر من الخضرة (دراصل : من انحصر الحضرة) الى الحمرة ، فلا حاجة في اثباتها الى دليل . قال الامام : لا اعتماد على ذلك ، لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آتات بينها ازمة قصيرة ، فلا يشعر الحس تفاصيل تلك الكيفيات ، بل يدركها على انها متواصلة ، فلا تكون هناك تغير تدريجي ، بل تغيرات دفعية متعاقبة ، فلا تكون حركة .

الفصل الرابع

في الاحوال . الحركة عند الحكماء ، من خواص الجسم ، ولا تتحقق في غيره ، على ما نقل من المعلم الاول . ولهذا جعلوها قيد الموضوع الحكمة الطبيعية ، حيث قالوا : يبحث عن احوال الجسم من حيث الحركة والسكون . اعترض عليه بان الحركة قد يبحث عنها في العلم الالهي . فكيف يكون من الاحوال المختصة للجسم ؟ لان الموضوع الالهي (دراصل : موضوع الهى) يجب ان يكون غير مخالط (دراصل : مخالطة) للمادة . اجاب الفاضل التبريزى بان مراد القوم في تقسيمهم من قولهم : « الحكمة اما ان يكون مخالطة المادة شرطاً في وجود الموضوع ... » ترجع في الحقيقة الى اعتبارها في طرف المحمول . فالبحث عن الحركة بكونها موجودا او ممكنا وامثالها ، على هذا التقدير ، يكون من الالهى ، لا من الطبيعى ، لان الوجود والامكان وامثالها ليس من الامور التى تحتاج الى مخالطة المادة . نعم ، اذا بحث عنها بانها شيء يحصل من عدم استمراره امر ممتد في الخيال ، او بانها معروضة للزمان ، يكون البحث عنها من الحكمة الطبيعية ، والاحوال

المبحوثة عنها في الالهى من قبيل الاول .

ونحن نقول : ارادة المحمول من لفظ « الموضوع » مع عدم خلوها عن السماجة ، لايقلع مادة الشبهة ، لان في العلم الالهى قد يبحث عن استدارة حركة الفلكك وغيرها من الاحوال التى تحتاج في انفسها الى المادة . فالاولى ان يتشبت في دفعها بذيل التطفل ، وان كان لا يخلو عن التمحّل .

واعترض عليه ايضاً بحركة النفس في العلوم . واجيب عنه بان اطلاق « الحركة » عليه مجاز ، لان حصول العلم في النفس دفعى ، لاتدرىجى .

ونحن نقول : لما تقرر عندهم ان السرعة صفة موجودة في الخارج قائمة بالحركة يتزايد وينقص في اثنائها ، وجب عليهم ان يقول ان الحركة يتحرك في السرعة ، كما ان الماء يتحرك في السخونة . لان المراد من الحركة في الشئ ان يتعاقب افراد هذا الشئ على موصوفه بحسب التدرىج ، وهو متحقق في السرعة بالنسبة الى الحركة . فلاتكون الحركة من خواص الجسم . فان قيل : المتحرك في الحقيقة هو الجسم لا الحركة . قلنا : هذا ، على تقدير قيام السرعة بالجسم لا بالحركة ، صحيح . ولكن عند الحكماء ليس كذلك ، وكلامنا على مذهبهم ، لان وصف الجسم بالسرعة عندهم وصف بحال متعلقه ، مثل وصف زيد بحسن غلامه ، وهى في الحقيقة وصف الحركة ، ومنها السرعة والبطاء . عرف السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المتساوية في الزمان الاطول ، والمسافة الاقصر في الزمان المتساوى او الاطول . وليس سبب البطاء تخلل السكّنات والسرعة عدمه ، كما ذكره المتكلمون ، لان الفرس الجواد اذا تحرك بسرعة يقطع فرسخا في نصف ساعة ، والفلكك الاعظم يقطع آلاف مقداره في هذا النصف . فيلزم ان يكون حركاته منغمرة تحت سكّناته . فلا يكون محسوسة . ونحن نقول : لما كان الحركة عبارة عن كون الجسم ، بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الحصول ولا بعده ، لم يتصور السرعة والبطاء الا بحسب تزايد تخلل السكّنات وعدمه ، لانه لا يجوز ان يكون في آن واحد محاذيا على نقطتين او فصاعدا . فكيف يتيسر السرعة والبطاء بعدم تخلل السكّنات ؟

ومنها ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل العدم والملئكة ، اذ لا يجوز ان يكون من الاقسام الباقية . اما عدم كونه من التضاد والتضاييف ، فلكونهما وجوديين ، والسكون ليس بوجودى . واما عدم كونه تقابل الايجاب والسلب ، فلعدم صدق السكون على المجردات . ونحن نقول : لما كان الجوهر جنسا لما تحته ، يلزم صدق الساكن على المجرد ايضا ، لكون الحركة من شان جنسه ، وهو الجوهر .

ومنها ان الحركة ، من اى مقولة من الاعراض ؟ ، قيل انها كيف . فرد عليه بانه يلزم ان يكون مندرجة تحت انواعها الاربع ، وليس كذلك . وقيل ان الحركة فى كل مقولة من جنس ذلك المقولة . ورد عليه ايضا بانه يلزم ان يكون الحركة فى الكم كما ، وليس كذلك ، لان الكم ما يقبل القسمة لذاته ، والحركة لا تقبل القسمة اصلا .

ونحن نقول : يجوز ان يكون الحركة خارجة عن جميع المقولات ، لان الموجودات التى انحصرت فيها هى التى تندرج تحت الجنس العالى . واما الموجودات التى لا تندرج تحت الجنس غير منحصرة فيها . يدل عليه كلام الشيخ فى الشفاء ، حيث قال : لضرورة لنا ان نجعل جميع الموجودات الممكنة داخلية فى المقولات .

اما التكملة

ففى الامور المستغربة التى تتعلق الى الحركة ، يعسر علينا القول فى اثباتها بالدلائل العقلية . احدها ان الجسم كلما يتزايد فى الحركة الطبيعية ، تتزايد سرعته ويقوى اعتماده . مثلا ، اذا سقط حجر من الموضع الذى ارتفاعه من الارض خمسة ذراع لا يشبح الرأس ، وان سقط هذا الحجر من الموضع الذى ارتفاعه من ضعف ذلك الارتفاع يشبح الرأس . قيل : اذا تحرك الجسم يحدث فيه الحرارة ، لانها لازمة للحركة ، وكلما زاد الحركة ، زاد الحرارة ، وكلما زاد الحرارة ، زاد التلطيف فى الاهوية المانعة عن الحركة ، لان شأن الحرارة التفريق والتلطيف ، فيكون ممانعة الاهوية ضعيفة ، فتقوى اثر الطبيعة .

وقيل ان الجسم كلما بعد عن حيزه الطبيعى ، يضعف التوجه فيه اليه . وكلما قرب

يكون اقوى . وظاهر انه كلما زاد فى الحركة ، زاد فى القرب ، فيكون اثره قويا البتة .
ونحن نقول : فساد كلا القولين ظاهر . اما الاول فانا نعلم بالضرورة ان الحركة
لا تحدث فى الاهوية حرارة فى هذا المرتبة . كيف لا ؟ والحرارة لا يحس فى المتحرك . فكيف
تخلق بمجاورته فى الاهوية ؟ بل قد يكون المتحرك سببا لتكثيف الهواء ، كما عند حركة الجمد .
وايضاً يلزم ان يكون الحركات وآثارها قوية فى الصيف وضعيفة فى الشتاء ، لان الحرارة
فى الصيف اشد من الشتاء . واما الثانى : فلانه يلزم ان يكون الحركة وتأثيرها اشد فى قلى
الجبال من تأثيرها فى الفلوات ، وليس كذلك . والاشبه ما يفهم من الكتب الطبية ان
الطبيعة اذا تمدت فى فعلها ، تكون اقوى فى هذا الفعل من عدم تماديا فيه .

والثانية ان قطعة من البحر قد تكون متحركة غاية الحركة مع سكون طرفاها . قد
شاهدنا ذلك فى قطعة من بحر المغرب التى فى حول قسطنطينية ، حتى ان اهل هذا البلد
وضعوا ارجية عليها .

والثالثة ان الصدف يتحرك الى فوق البحر فى وقت معين من السنة ، ويسكن
فى الاوقات الباقية فى قعر البحر . فمعلوم ان حركته ليست بارادية ، لانه لاحس فيه ، لان
بدنه غير قابلة للروح ، والحس مع عدم الروح محال ، وليست بطبيعية ، لان طبيعته تقتضى
الثقل . وليست بقسرية ، لفقدان القاسر فيه .

هذا آخر ما انتهيته فى تنفيذ الكلام فى هذا المقام .

احوال و آثار ملاشمسای گیلانی

بانتظام

رساله « فی تحقیق معنی الکلتی » او

باهتمام

ابراهیم دیباجی

کتابدار و معلم دانشکده ادبیات و علوم انسانی

مقدمه : این یک بررسی مقدماتی و کوتاهی است که در پیرامون احوال و آثار و افکار یکی از فیلسوفان سده دهم و یازدهم هجری قمری یعنی شمس الدین محمد گیلانی معروف به ملاشمسا صورت گرفته است .

این بررسی مبتنی بر یادداشت‌های گوناگونی است که از گوشه و کنار فهرست‌ها و نسخه‌های خطی برداشته شده و باین صورت درآمده است . شکی نیست که این بررسی راه تحقیق و تتبع درباره شمسای گیلانی را برای آیندگان تا اندازه‌ای هموار می‌سازد . درباره فیلسوف مورد نظر به منابع و مآخذ متعددی مراجعه شد ، و نتیجه حاصل از بیشتر آنها جز اطلاعات ناقص و محدود چیز دیگری نبود و اگر درجائی از او ذکر شده بود از چند سطر تجاوز نمی‌کرد . در ریاض العلماء و روضات الجنات که از نزدیکترین شرح حال‌های تألیف شده روزگار او است خیلی مختصر و سربسته درباره او سخن گفته شده است . بعضی از مراجع هم در مورد او اشتباه و خلط نموده‌اند متأسفانه از این قبیل دانشمندان گمنام بسیارند که از سرگذشت و سرنوشت آنان اثری در دست نیست . اصفهان در روزگار صفویه یکی از مراکز مهم علمی و فرهنگی بود و در آن انواع علوم ریاضی و علوم عقلی و نقلی تدریس می‌شد و در جمیع علوم و فنون اسلامی و ایرانی آن عصر ، استادان بزرگ و متبحری وجود داشتند . در عظمت و بزرگی حوزه پنهان و اصفهان همین بس که فیلسوفان و دانایانی مانند : میرداماد ، میرفندرسکی ، ملاصدرای شیرازی ، ملارجبعلی تبریزی ، ملاشمسای گیلانی ، ملامحمد صادق اردستانی ، میرسید احمد عاملی ، محقق لاهیجی ، ملااسماعیل خواجه‌نوی و فیض کاشانی و فقها و دانشمندانی مانند : محقق کرکی ، شیخ بهائی ، ملامحمد باقر مجلسی ، آقا حسین خوانساری ، آقا جمال خوانساری ، ملاعبدالله افندی ، خاتون آبادی و میرلوحی و نظایر آنان را پرورش داده است . افکاری که از مکتب اصفهان تراوش نمود ، تأثیر بسیاری در دانشمندان روزگار پس از صفویه مانند : زندیه و قاجاریه

نهاد و هنوز هم ادامه دارد. در ارزشیابی این مکتب، کتاب‌ها و مقاله‌های پرارزشی نوشته‌اند و هم‌اکنون گروهی از دانشمندان در کار تحقیق آن می‌باشند. شمس‌الدین گیلانی یکی از تربیت شدگان مکتب اصفهان است که با آن‌همه آثار ارزنده و سودمندی که از او باقی مانده جز حاشیه‌هایی از او که در کنار قبسات چاپ شده محقق داماد آمده و پاسخ و پرسشی که میان او و ملا صدرای شیرازی واقع شده و در کنار مبدء و معاد چایی می‌بینیم اثر دیگری از او انتشار نیافته است.

نگارنده در این مقاله نخست بشرح احوال او می‌پردازد و سپس آثار او را که در فهرست‌ها یاد شده بترتیب الفبائی نام‌کتابها می‌آورد و برای اینکه خوانندگان با افکار و اسلوب نگارش او آشنا گردند یکی از رسائل او بنام «رسالة فی تحقیق معنی الکلی» در این گفتار آورده می‌شود.

نام و لقب و عناوین او : نام او محمد ملقب به شمس‌الدین و معروف به ملا شمسای گیلانی است. در باره نام پدرش بهتر است آنچه را که خود او در پایان کتاب تذکرة الکحّالین رقم نموده و به خط او ضمن مجموعه شماره ۴۴۸ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است آورده شود. وی کتاب تذکرة الکحّالین علی بن عیسی کحّال را برای خود استنساخ نموده و در پایان آن نام و نشانی خود را بدین ترتیب آورده است :

«لقد سوّدت لِنَفْسِي انا العبد الحقير شمس الدين محمد بن نعمة الله الجيلاني غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه». رجوع شود به فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه ج ۴ ص ۷۳۳.

از مجموع تاریخ‌هایی که در پایان برخی از آثار او آمده و شباهت خطوطی که از او دیده شده و روش نگارش و طریق استدلال و سبک و بیان تألیفات او چنین برمی‌آید که شمسای گیلانی، صاحب «حدوث العالم» و «اثبات الواجب» و «مسالك اليقين» و جز آن محمد بن نعمة الله است نه محمد بن محمد سعید مرید عاشق آبادی اصفهانی که در عنفوان جوانی

در اصفهان در گذشته و در تخت فولاد مدفون گردیده است .

از فضایل گیلان در سدهٔ دهم و یازدهم هجری دو یا سه تن به شمس الدین محمد گیلانی و ملاشمسای گیلانی اشتهار دارند و همهٔ آنها در اصفهان تربیت شده‌اند، این اشتراک در زمان و مکان و نام، موجب اشتباه و خلط آثار و احوال آنان شده است .

در نجوم السماء صفحهٔ ۲۲۴ و تذکرهٔ حزین صفحهٔ ۱۱۱ از شمس الدین محمد گیلانی خلف ارجمند محمد سعید گیلانی اصفهانی که ذوق سلوک و ریاضت داشته و دست ارادت به حاجی عبد القادر عاشق آبادی اصفهانی (م - ۱۱۱۸) داده و در جوانی در اصفهان در گذشته و در تخت فولاد مدفون گردیده، یاد می‌کنند . در اعیان الشیعه جلد ۳۶ صفحهٔ ۱۲۷ آمده که : مولی شمسای گیلانی صاحب فصول الاصول حاشیهٔ معالم الاصول از جملهٔ سی و چند نفر دانشمندی هستند که در مجموعهٔ محمد مقیم کتابدار شاه عباس مطالبی نوشته‌اند . در الذریعه جلد ۱۶ صفحهٔ ۲۳۷ نیز فصول الاصول شمسارا به نقل از ریاض العلماء آورده است . صاحب الذریعه در جلد نهم بخش دوم صفحهٔ ۵۳۸ دیوانی از شمس الدین محمد بن محمد سعید گیلانی به عنوان دیوان شمسای گیلانی معرفی می‌کند و چون این شمسارا با شمسانی که صاحب حاشیه بر شرح تجرید است یکی می‌داند مطلب را به جلد ششم ذریعه صفحهٔ ۲۹۵ ارجاع می‌دهد . در ریحانة الادب (ج ۴ صفحهٔ ۷۳) محمد بن محمد سعید معروف به شمسای گیلانی که صاحب حدود العالم و حاشیهٔ شرح تجرید و جز آن می‌باشد معرفی شده است .

سخن صاحب ذریعه و صاحب ریحانة الادب بررسی بیشتر لازم دارد چه آنکه شمس الدین گیلانی که در ۹۸۲ تذکرة الکحّالین را استنساخ نموده می‌تواند همان شمسانی باشد که در ۱۰۴۵ رسالهٔ حدود العالم را نوشته و در ۱۰۴۸ رسالهٔ علم واجب را تألیف نموده و در ۱۰۶۰ مسالک الیقین را در سلک تحریر کشیده و از صدرای شیرازی (م - ۱۰۵۰) چند مسألهٔ فلسفی پرسش نموده است . به خلاف محمد بن محمد سعید گیلانی مذکور که گویا در اواخر نیمهٔ دوم سدهٔ یازدهم بوده و در اوائل سدهٔ دوازدهم پیش از مرشد خود

عاشق آبادی مذکور در جوانی در گذشته است .

ولی آیا کتاب فصول الاصول منقول از ریاض العلماء از محمد بن نعمه الله است یا از محمد بن محمد سعید ، روشن نیست و صاحب روضات الجنات و مترجمان دیگر هم از فصول الاصول شمسای گیلانی مورد نظر نامی نبرده اند .

پوشیده نیست که شمس الدین محمد گیلانی متخلص به اسیری مؤلف کتاب مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز (م-۹۱۲) با محمد بن نعمه الله و محمد بن محمد سعید هیچ گونه وحدتی جز اشتراك در اسم و لقب ندارند تا موجب اشتباه گردد .

تولد و وفات او : از تاریخ تولد او هیچ گونه اطلاع صحیحی در دست نیست . نخستین تاریخی که از حیات او یافت گردید رقمی است که در مجموعه شماره ۴۴۸ کتابخانه مرکزی دانشگاه دیده شد . وی کتاب تذکرة الکحّالین و چند رساله دیگر را که در مجموعه مذکور است در سال ۹۸۲ برای خود استنساخ نموده است . این تنها تاریخی است که گویا روزگار جوانی و دوران تحصیلی او را نشان می دهد . تاریخ درگذشت او نیز مانند تاریخ تولدش مجهول است در فهرست دانشگاه ج ۳ ص ۱۷۹ درگذشت شمسا را در ۱۰۹۸ نوشته است . سال ۱۰۹۸ تاریخ درگذشت آقا حسین خوانساری می باشد و در فهرست مذکور صفحه ۱۳۶ نیز بدان تصریح شده است و علاوه بر آن با تاریخی که در پایان یکی از رساله های او در مجموعه موجود در کتابخانه مجلس شورای ملی دیده شده و در زیر یادی گردد سازگار نیست . آقای سید جلال الدین آشتیانی در مقدمه الشواهد الربوبية صفحه ۹۳ تاریخ درگذشت شمسای گیلانی را در ۱۰۸۱ نوشته است . این تاریخ نیز با تاریخ پایان حاشیه اثبات العقل شمسا که ضمن مجموعه شماره ۱۸۲۳ فهرست شده کتابخانه مجلس شورای ملی آمده سازش ندارد زیرا در پایان این رساله که در ۱۰۶۴ نوشته شده پس از آوردن نام شمسا جمله (طاب ثراه) نوشته شده و پایان آن رساله چنین است :

«تمت الرسالة من افضل المتأخرين شمسا الجیلانی طاب ثراه علی رسالة اثبات العقل...»

فی سلیخ شهر ربیع الاول موافق ۱۰۶۴» رجوع کنید به فهرست مجلس شورای ملی ج ۹ بخش ۱ ص ۴۴۰.

مؤید دیگر اینکه هرچه کتاب و رساله دیده شد که در روزگار او نگارش یافته و نشان : (دام ظلّه) و مانند آن را دارد همه پیش از تاریخ ۱۰۶۴ می باشد بنابراین تاریخ ۱۰۸۱ که مدرک آن نیز برنگارنده معلوم نگردید ممکن است تاریخ درگذشت شمس الدین محمد بن محمد سعید باشد که در حدود همین سال در جوانی در گذشته است.

از مجموع آنچه گفتیم معلوم می شود که محمد بن نعمه الله در ۹۸۲ زنده بوده و پیش از ۱۰۶۴ در گذشته است. این بود تاریخ های احتمالی که از روزگار او بدست آمد.

استادان او: وی شاگرد میرداماد بوده و در آن تردیدی نیست چه در کتب و رسائل خود از میرداماد و آثارش بویژه قبسات بسیار یاد می کند و از او تجلیل فراوان می نماید. در رساله «تحقیق صدور الکثیر عن الواحد» درباره میرداماد چنین می گوید:

«الاستاد الفیلسوف الکبیر قدس سرّه».

و همو در رساله فوائد فلسفی (یا: مراتب وجود) خود میرداماد را چنین ستوده است:

«و جمیع ما ذکرنا تفصیلاً هو مختار الاستاد الفیلسوف الکبیر قدس سرّه فی تصانیفه القدسیّة و کتبه النوریّة.»

تردیدی نیست که شمس از محضر میرداماد و جامعیت او در فنون مختلف بهره فراوان برده و جامعیتی کسب کرده است ولی آیا استادان دیگر او چه کسانی بوده اند روشن نیست.

شاگردان او: آگاهی از چگونگی تعلیم و تعلم شمس تابع و تحقیق بسیار لازم دارد تا نقطه های تاریک زندگی او روشن گردد. در مورد شاگردان او نیز اطلاع درستی در دست نیست. از میان یادداشت های موجود در نسخه های خطی به نام دو تن دست

یافتیم که گویا از محضر شمسای استفاده و استفاضه برده‌اند ولی هویت کامل آنان روشن نگردید. این دو تن عبارتند از:

۱ - شیخ محمد مدعوّ به شیخ علی که در بعضی از سفرها ملازم شمسای بوده و از او بهره می‌برده‌است.

وی کتاب الحکمة المتعالیة و حدوث العالم و اثبات الواجب شمسای را در یک مجموعه نوشته‌است. نسخه این مجموعه در کتابخانه برهان سبزواری می‌باشد و صاحب الذریعه ج ۱ ص ۱۰۵ و ج ۷ ص ۵۹ و ج ۱۱ ص ۱۷۱ از آن یاد می‌کند.

۲ - محمد قاسم حسینی فرزند سید محمد، وی در طوس در محضر شمسای تلمّذ می‌نموده و در رمضان ۱۰۵۸ حاشیه شرح تجرید شمسای و پس از آن رساله علم او را از روی نسخه استاد برای خود استنساخ نمود و شمسای در شوال همین سال اجازه‌ای درباره روایت رساله علم واجب باو داد. حاشیه شرح تجرید با رساله علم و اجازه مذکور بخط شمسای ضمن مجموعه شماره ۳۰۴ فهرست شده کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران می‌باشد (فهرست دانشگاه ج ۳ ص ۲۳۵ و ۳۰۸).

فرزندان او: در نخستین جلد فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ص ۵۲-۵۳) تفسیری از شمسای گیلانی بر سوره دهر (یا: انسان) به شماره ۸۰ معرفی شده و کاتب آن خود را محمد بن حسین بن شمس الدین گیلانی معرفی نموده که این حسین و محمدی که در این یادداشت آمده امکان دارد فرزند ونوه همین شمس الدین مورد گفتگو باشند.

جهان گردی او: از یادداشت‌های موجود چنین برمی‌آید که شمسای گیلانی به جهان گردی و سیر و سیاحت علاقمند بوده‌است ولی هیچگاه سفر را مانع کار و تحقیق نمی‌دانسته چنانکه بسیاری از آثار خود را در سفر نوشته‌است. وی سال ۱۰۴۵ را در طوس می‌زیست و در آنجا رساله حدوث العالم را نگاشت. سال ۱۰۴۷ را در حجاز بود

وفوائد فلسفی (یا: مراتب وجود) را نوشت و در ۱۰۴۸ زیارت خانه خدا می نمود و در مکه تفسیر سوره اخلاص و رساله علم واجب را تألیف کرد.

سال ۱۰۵۰ را در شیراز می گذرانید و در آنجا رساله ابطال وجود الواجبین را به سلاک تحریر در آورد.

سال های ۱۰۵۸ و ۱۰۶۰ را نیز در طوس می بود و کتاب مسالک الیقین را نگارش داد و در پایان شوال همین سال در خراسان اجازه ای درباره روایت رساله علم واجب جهت شاگرد خود محمد قاسم حسینی نوشت.

فلسفه او: میرداماد که خود را با ابن سینا در ریاست کرسی فلسفه شریک می داند و در کاخ عظیم فلسفه مشاء ندای: «قال شریکنا فی الریاسة وقال التلمیذ فی التحصیل» می دهد گاهی از روش فلسفه اشراق هم پیروی کرده است. بسیاری دیگر از فیلسوفان در بعضی از مسائل مهم فلسفی تحت تأثیر افکار شیخ اشراق قرار گرفتند. این پیروی کم کم رسمیت یافت و فلسفه هایی که بویژه پس از میرداماد نوشته شد، فلسفه ای آمیخته از فلسفه اشراق و مشاء گردید. صدرالدین شیرازی در آمیختن و آویختن این دو فلسفه چنان مهارت یافت که گویا فلسفه ثالثی ساخت که اکنون در جهان آن را فلسفه صدرای می شناسند. شمسای گیلانی از اتباع ابن سینا و میرداماد بوده و پیرو مسالک مشائیان می باشد. وی در کتاب تحقیقات خود بدین موضوع تصریح می نماید ولی پاره ای از مسائل فلسفه را با دید اشراقی نگریسته تا از قافله فیلسوفان اختلاطی معاصر خود عقب نماند. اینک نمونه ای از سخنان او که درباره مسأله اصالت ماهیت گفته آورده می شود. وی در آغاز رساله فی اثبات الواجب و توحیده گوید:

«اعلم ان کل مفهوم مشترك معنوی لان الکلتی بما هو کلتی لایابی عن وقوع الشرکه فیہ والمفهوم الانتزاعی للوجود المنتزع من الموجودات مفهوم کلتی فهو مشترك معنوی... و یعبّر عنه بالفارسیّه بلفظ (هستی)».

بخوبی نمایان است که وی در این عبارت وجود را امری انتزاعی دانسته است .

در رساله اقسام القضية ... چنین آورده :

« کلّ امر يلزم من وجوده تکرّره ومن تکرّره تسلسله يستحيل ان يكون موجوداً في الخارج فاستحال ان يكون الوجود الثابت للممكنات في الخارج والوحدة الثابتة لها في الخارج امرا انضماميّاً بل لابدّ ان يكون امراً انتزاعيّاً فيكون من متفرّعات جعل الحقایق الممكنة ... » .

در این عبارت نیز به اصالت ماهیت آگاهی داده و اعتباریّت وجود و انضمامی و انتزاعی بودن آن را بیان داشته است .

این بود اجمالی از روش و شیوه فلسفی او .

سخنانی از صدرالدین شیرازی درباره او : از صدرالدین شیرازی دو نامه در گوشه گنجینه آثار فلسفی ایران بجا مانده که نشانه ارج گذاری و خوش بینی و نیکدلی دانشمندان و فیلسوفان گذشته نسبت بهم می باشد . صدرا که از فیلسوفان بزرگ و فرزانه روزگار صفوی است در این دو نامه شمسای گیلانی را تجلیل و احترام بسیار می کند و قدر و منزلت او را بزرگ می شمارد و از او می خواهد که رساله حدوث عالم را که خودش نوشته بخواند و در آن امعان نظر کند و از سهو و نادراستی آن چشم ببوشاند و مراسله و مکاتبه را ادامه دهد .

نامه نخستین بخط صدرای شیرازی است و به شماره ۲۰۶۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران می باشد .

وی رساله حدوث عالم خود را همراه این نامه برای شمسای فرستاده و در آن چنین نوشته است :

« قد ارسلت هذه الرسالة ... الى عاليحضرة المولوى الاعظمى العلامى الفهّامى الجامع فى الفضائل العلمیّة والعملیّة لازكاها وارضاهها والحاوى من الاحوال التجردیّة

والقصویّة لاعلاها واسنها. شمساً لاسماء الافادة والافاضة والحقّ والحقیقة محمد ادام الله فضله وعمله واحسانه الى يوم الدين ... ليكون تذكرة منی الى جنبه ولساناً ناطقاً يكشف عن محبّتی له ... لیطالعها بعین الرضا والانصاف ... المرجو من کمال کرمه وحسن شیمه ان ينظر فیها بعین الرضا ... کما سیکشف لحبیبي انشاء الله ... محمد بن ابراهیم شیرازی المعروف بصدرالدين» .

نامه دوم پاسخی است که صدرای شیرازی به پرسش‌های گیلانی داده است . این پاسخ در کنار مبدء و معاد صدرا ص ۳۴۰ چاپ شده و در این مقاله فهرست اجمالی پرسش‌های گیلانی را یاد خواهیم نمود . از این پاسخ و پرسش نسخه‌های فراوان وجود دارد . صدرا در آغاز پاسخ خود شمساراً چنین می‌ستاید :

«ورد الىّ كتاب من اعزّ الاخوان وافاضل الاقران اولی الدّرایة والعرفان ، عالم عصره وخلاصة دهره ، شمساً لفلکک الانتقان ، کاشفاً بقلبه رموز البیان ، عارجاً بسرّه الى درجات الجنان اصعده الله على معارج الکمالات العقلیّة ورقاه الى مراقی الحالات القلییّة حتّى بلغ مناه ومنتهاه ووصل الى معیده ومبداه ... وحيث انفتح من جانب المولى الاعظم باب المفاوضات العلمیّة والمراسلات القلییّة فان ساعدنا القدر وامهلنا العمر وراجعنا من السفر نستأنف انشاءالله طریق المفاوضات والانبساط ونسلک سبیل الاتّحاد والارتباط وابرز مافی الخواطر وكشف مافی الضمائر» .

آثار او : اکنون فهرست آثار او به ترتیب الفبایی نام کتاب یاد می‌گردد :

۱ - ابطال وجود الواجبین (رسالة فی ...) عربی

در این رساله توحید واجب را اثبات نموده و به شبهه ابن کهرنه پاسخ داده است . شمساً دربارهٔ مسألهٔ توحید واجب پنج یا شش رساله دارد و در سه یا چهار رسالهٔ خود به شبهه ابن کهرنه پاسخ می‌دهد .

وی این رساله‌ها به سال ۱۰۵۰ در شیراز به پایان رسانید . و در فهرست مجلس شورای

ملی جلد نهم بخش اول صفحه ۲۳۹ آن را به عنوان : رساله فی تقریر البرهان علی التوحید معرفی نموده‌اند . برخی از نسخه‌های موجود این رساله عبارت است از :

۱ - نسخه نوشته شده در تاریخ ۱۰۷۳ ضمن مجموعه شماره ۷۳۵ د کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران .

۲ - نسخه ضمن مجموعه شماره ۱۰۷۱ فهرست شده کتابخانه مجلس شورای ملی .

۲ - اثبات احتیاج الممكن (رساله فی ...) عربی

مقاله مختصری است در بیان اثبات بی نیازی واجب و نیاز داشتن ممکن و در آن به روش فیلسوفان مشائی سخن گفته‌است .

نسخه نوشته شده در ۱۰۷۳ ضمن مجموعه شماره ۷۳۵ د کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران می‌باشد .

۳ - اثبات التوحید (رساله فی ...) عربی

مرحوم میرزا طاهر تنکابنی در مجموعه‌ای که از آثار شمسای گیلانی داشته و اکنون در کتابخانه مجلس شورای ملی است نام این رساله را برهان التوحید نهاده‌است . نسخه این رساله ضمن مجموعه شماره ۷۳۵ د کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران نیز می‌باشد .

۴ - اثبات المعاد الجسمانی (رساله فی ...) عربی

این رساله شرحی است بر بخشی از رساله حشر الاجساد فی یوم المعاد تألیف غیاث الدین منصور شیرازی .

نسخه این رساله ضمن مجموعه شماره ۷۳۵ د کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران می‌باشد و در جای دیگر دیده نشد .

۵ - اثبات الواجب و توحیده / عربی

در این رساله سخنان صوفیان و فیلسوفان را درباره وحدت وجود می‌آورد و گزارش

می‌دهد. در آغاز این رساله از تجرید الاعتقاد خواجه طوسی یاد می‌کند و در پایان آن آیه (قل هو الله احد) را تفسیر نموده و بر تفسیر زنجیری اعتراض می‌نماید.

نسخه این رساله ضمن مجموعه شماره ۱۷۰۱ فهرست شده کتابخانه مجلس شورای ملی می‌باشد و جز آن نسخه دیگری دیده نشد.

۶ - اثبات وحدة الواجب / عربی

ابن سینا و شیخ طوسی و خواجه طوسی و دبیران کاتبی قزوینی و محقق دوانی و شمس‌الدین محمد خفری و قاضی نورالله شوشتری و سید حسین خلخالی و میر نظام‌الدین دشتکی و ملا رجبعلی تبریزی و مسیحای شیرازی و جعفر بن محسن حسینی و شیخ علی گیلانی و بسیاری از فیلسوفان و متکلمان اسلامی در اثبات یگانگی خدا آثار سودمند و ارزنده‌ای نگارش داده‌اند و در افکار آنان تأثیر و تأثر فراوان وجود دارد.

شمسای گیلانی در این رساله به شیوه فیلسوفان مشائی در اثبات وحدت واجب سخن گفته و استدلالهای فلسفی خود را با اشعار فارسی و عربی، دلنشین و شیرین نموده است. در الذریعه (ج ۱ ص ۱۰۵) آمده که رساله اثبات وحدة الواجب شمس‌الدین گیلانی بخشی از کتاب الحکمة المتعالیه او می‌باشد.

نسخه‌های این رساله فراوان است و اکنون نشانی بعضی از آنها داده می‌شود:

۱ - نسخه نوشته شده در روزگار مؤلف ضمن مجموعه شماره ۹۲۶ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران می‌باشد.

۲ - نسخه شخصی برهان سبزواری که در الذریعه (ج ۱ ص ۱۰۵) معرفی شده است.

۳ - نسخه نوشته شده در ۱۰۷۶ ضمن مجموعه شماره ۱۷۰۱ کتابخانه مجلس شورای ملی است.

۴ - نسخه‌ای ضمن مجموعه شماره ۱۸۲۳ کتابخانه مجلس شورای ملی می‌باشد.

۷ -- اثبات ولایة امیرالمؤمنین (رسالة فی ...) عربی

در این رساله پیرامون مسألهٔ امانت و امامت بحث و گفته‌گو شده و برهان‌های عقلی و نقلی بر اثبات هر دو مسأله آورده است.

در فهرست مجلس شورای ملی (ج ۹ بخش ۱ ص ۲۴۱) این رساله را تحت عنوان : رسالة فی معنی الامانة والامامة معرفی کرده است. دانشمندی بنام ابوالقاسم لاهیجی بر این رساله حاشیه‌ای دارد. نسخهٔ نوشته‌شده در ۱۰۷۳ ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳۵ د کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران می‌باشد.

۸ -- اجازهٔ رسالهٔ علم واجب / عربی

شمسا حدود سال‌های ۱۰۵۸ تا ۱۰۶۰ را در طوس می‌گذرانیده و در آنجا چند رساله تألیف نموده است.

محمد قاسم حسینی که از شاگردان او بوده حاشیهٔ شرح تجرید و رسالهٔ علم واجب استاد را در رمضان ۱۰۵۸ از روی نسخهٔ استاد استنساخ نموده است. استاد در پایان‌شوال همین سال اجازه‌ای جهت روایت رسالهٔ علم واجب باو داد که بخط شمساً ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۳۰۴ فهرست شدهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران است.

۹ -- اسرار الیقین ؟

گویا این کتاب از تألیفات شمساً باشد چه در فهرست کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات (ج ۱ ص ۷۳۶) نوشته که در صفحه‌های ۱۹۲ - ۱۹۴ مجموعهٔ شمارهٔ ۳۷۵ فهرست شده. این کتابخانه نکته‌ای است از شمساً دربارهٔ کتاب مسالک الیقین و اسرار الیقین و چون مسالک الیقین از آثار مسلم او می‌باشد ممکن است اسرار الیقین نیز که دربارهٔ آن نکته‌ای گفته از تألیفات او باشد. نگارنده برای تحقیق پیرامون این کتاب و آن یادداشت و نکتهٔ

مذکور چندین بار به کتابخانه دانشکده الهیات مراجعه نمود و متأسفانه کتاب را برای چند دقیقه هم در اختیار اینجانب نگذاشتند تا شاید بتوانیم شبهه را مرتفع سازیم.

۱۰ - اظهار الکمال علی اصحاب الحقیقة والحال / فارسی

رساله ایست در بیان مسأله وجود که از امّهات مسائل فلسفه الهی اعمّ و علم کلی به شمار است. در فهرست نسخه های خطی فارسی آقای احمد منزوی (ج ۲ ص ۷۳۷) این رساله از شمس الدین محمد بن محمد سعید گیلانی شناخته شده ولی شیوه بیان واستدلال آن شباهت بسیار با آثار شمس الدین محمد گیلانی (فیاسوف مورد گفته گو) دارد. نسخه ای ضمن مجموعه شماره ۹۲۶ فهرست شده کتابخانه مرکزی دانشگاه می باشد که بیشتر رساله های این مجموعه از آثار شمس الدین گیلانی است.

۱۱ - اقسام القضية واثبات عدم الوسطة بین الموجبة والسالبة منها (رسالة

فی ...) عربی

گفتیم که مرحوم میرزا طاهر تنکابنی مجموعه ای از رسائل شمسارا داشته که اکنون در کتابخانه مجلس شورای ملی به شماره ۱۷۰۱ فهرست شده نگهداری می شود وی در پایان این رساله نوشته است:

« این رساله را که در تحقیق معنی نفس الامراست در رمضان ۱۳۵۶ به دقت مطالعه کردم. » و نیز در حاشیه همین رساله می نویسد: « شمساً قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود شده است. »

شمساً در این رساله از « الرسالة الملکوتیه فی اثبات حدوث العالم » خود نام می برد برای آگاهی از این رساله نگاه کنید به: حدوث العالم.

وی سخنان خواجه طوسی را از کتاب اثبات العقل و گفتار دوانی را از شرح اثبات العقل می آورد و بر آنان اعتراض می نماید. (نگاه کنید به: فهرست مجلس شورای ملی ج ۹ بخش ۱ ص ۲۴۰).

نسخه‌هایی از این رساله موجود است ، از جمله :

۱ - نسخه‌ای ضمن مجموعه شماره ۷۳۵ د کتابخانه دانشکده هیات دانشگاه تهران می‌باشد .

۲ - نسخه‌ای ضمن مجموعه شماره ۱۷۰۱ مجلس شورای ملی است .

۱۲ - امکان الاشرف (رسالة فی ...) عربی

در این مقاله قاعده امکان اشرف و چگونگی منتهی شدن سلسله ممکنات به واجب بالذات که از دلائل مسأله اثبات واجب می‌باشد بحث و تحقیق شده و مؤلف در سال ۱۰۵۰ از تألیف آن فراغت یافته است .

نسخه‌ای ضمن مجموعه شماره ۷۳۵ د کتابخانه دانشکده هیات دانشگاه تهران می‌باشد .

۱۳ - برهان التوحید (رسالة فی ...) عربی

رساله مختصری است در اثبات توحید و بادیگر رساله‌های او که در این موضوع نگارش داده تفاوت دارد .

نسخه‌ای ضمن مجموعه شماره ۱۷۰۱ کتابخانه مجلس شورای ملی می‌باشد .

- برهان التوحید نگاه کنید به : اثبات التوحید .

- البرهانية النورية نگاه کنید به : علم الواجب

۱۴ - پرسش شمسا از صدرای شیرازی / عربی

شمس‌الدین گیلانی پنج سؤال از صدرالدین شیرازی نمود و صدرا او را پاسخ داد و شمسا را ستود و نوید داد که اگر از سفری که در پیش دارد باز گردد باز نامه نویسد . پاسخ صدرا در کنار مبدأ و معاد او چاپ شده است .

در فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی (ج ۹ بخش ۱ ص ۲۵۷) فهرست پرسش‌های گیلانی بدین ترتیب آمده است :

۱ - ایرادی درباره حرکت در مقوله بنا بر این قاعده که «در حرکت در هر مقوله شرط است بقاء متحرك بعینه» .

۲ - شبهه‌ای درباره نفس نباتی و مجرد نفس .

۳ - در وجود ذهنی و ذکر این شبهه که : «وجود ذهنی کم و کیف و این و وضع قائم به ماده نیست» . با اینکه به گفته حکما این مقولات مخصوص به مادیات می‌باشند .

۴ - ادراکات جزئی که برای دیگر حیوانات بجز انسان مسلم الثبوت است اگر مستند به قوای مادی است پس در انسان نیز تواند بود و حال آنکه مقرر است که ادراکات انسانی بوسیله نفس مجرد است ، و اگر ادراکات جزئی حیوانات مستند به نفس مجرد است پس همه حیوانات نیز دارای نفس مجرد اند . پس وقوع حشر و معاد برای حیوانات نیز امکان خواهد یافت .

۵ - ظاهر حدیث شریف نبوی (ص) : «كنت نبياً و آدم بين الماء والطين» آنست که نفس انسان حادث به حدوث نیست .

۱۵ - تحقیقات در احوال موجودات / فارسی

در این کتاب پیرامون مباحث مهم فلسفی سخن گفته است . در فهرست دانشگاه (ج ۳ ص ۱۹۸) آمده که شمس در کتاب تحقیقات خود به روش اشرافی مباحث مهم فلسفه را کاوش می‌نماید ولی با توجه کامل به مطالب کتاب چنین استفاده می‌شود که شمس در این کتاب متمایل به روش مشائیان است و همه جا به توضیح مقاصد ابن سینا در شفا پرداخته و از تعلیقات خود بر شفا نیز یاد کرده است . وی در این باره گوید : «وجميع ما ذكرنا من التحقيق هومما قصده الحكماء المشاؤون المحققون ولمثل ذلك...» رجوع شود به فهرست مجلس شورای ملی ج ۱۰ بخش ۴ ص ۱۷۱۳ .

در الذریعه (ج ۱ ص ۱۰۵) رساله‌ای در اثبات واجب به فارسی از ملاشمسا معرفی شده و احتمال داده که رساله مذکور بخشی از کتاب تحقیقات او باشد. کتاب تحقیقات را نگارنده بزودی منتشر خواهد نمود. نسخه‌هایی از این کتاب موجود است از جمله:

- ۱ - نسخه‌ای که گویا بدست مؤلف در ۱۰۵۳ نوشته شده به شماره ۲۷۸ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران می‌باشد.
- ۲ - نسخه موجود در کتابخانه برهان سبزواری که صاحب ذریعه در (ج ۳ ص ۴۸۵) از آن یاد می‌کند.
- ۳ - نسخه‌ای به شماره ۳۷۳۲ در کتابخانه مجلس شورای ملی است (فهرست ج ۱۰ بخش ۴ ص ۱۷۱۳).

۱۶ - تحقیق صدور الکثیر عن الواحد (رسالة فی ...) عربی

در سومین جلد فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران خصوصیتی از رساله اثبات وحدة الواجب و فواید ملاشمسا آورده شده که با این رساله مورد گفتگو مطابقت دارد ولی آغاز و انجام این دو رساله باهم تطبیق نمی‌کند. شمسا در این رساله از استاد خود محقق داماد بدینگونه یاد می‌کند: «الاستاد الفیلسوف الکبیر قدس سره».

وی از شرح‌هایی که بر تقویم الایمان میرداماد و خلق الافعال دوانی نوشته است یاد می‌کند و سخنان فلسفی را با اشعار پارسی دلنشین و نغز نموده است. نسخه‌ای از این رساله ضمن مجموعه شماره ۱۷۰۱ کتابخانه مجلس شورای ملی می‌باشد.

۱۷ - تحقیق معنی الکلی (رسالة فی ...) عربی

وی در این رساله از طریق بحث در معنی کلی اثبات واجب می‌کند. نگارنده این

رساله‌ها را با خلاصه‌ای از آن در همین مقاله می‌آورم. نسخه‌ای از این رساله ضمن مجموعه شماره ۱۷۰۱ کتابخانه مجلس شورای ملی می‌باشد و نسخه دیگری از آن دیده نشد.

۱۸ -- تفسیر سورة الاخلاص / عربی

مؤلف تاریخ تألیف این تفسیر را در مکه به سال ۱۰۴۸ یاد نموده است. نسخه نوشته شده در ۱۰۷۳ ضمن مجموعه شماره ۷۳۵ کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران می‌باشد.

۱۹ -- تفسیر سورة الانسان (یا : دهر) عربی

دارای بیست و شش مشرق. در الذریعه ج ۴ ص ۳۴۳ از این تفسیر و نسخه وقفی کتابخانه آستان قدس یاد می‌کند. این نسخه بدست محمد بن حسین بن شمس‌الدین محمد گیلانی که گویا از نواده‌های مؤلف باشد نوشته شده است. نسخه دیگری در فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ج ۱ ص ۵۳ آمده است.

۲۰ -- التقدیم (رسالة فی ...) عربی

این گفتار ناظر است به سخنی که فخرالدین رازی در باره حقیقت محدث در کتاب «الاربعین» خود بیان داشته است. نسخه نوشته شده در ۱۰۷۳ ضمن مجموعه شماره ۷۳۵ کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران می‌باشد.

-- تقریر البرهان علی التوحید (رسالة فی ...) رجوع شود به : ابطال وجود

الواجبین.

۲۱ -- حاشیه اثبات العقل طوسی / عربی

در این رساله نخست خلاصه‌ای از استدلال خواجه طوسی را می‌آورد آنگاه به سه وجه آن را باطل می‌نماید.

در فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ج ۳ ص ۲۲۷ این حاشیه را با تردید به شمسای گیلانی نسبت داده ولی در فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی ج ۹ بخش ۱ ص ۴۳۹ نوشته است: نسبت این رساله به ملا شمسای گیلانی جای تردید نیست، زیرا اولاً در صدر و ذیل نسخه بنام او تصریح شده و این تصریح با توجه به اینکه در حدود عصر مؤلف نوشته شده خود قرینه‌ای کافی است و ثانیاً در اثناء رساله بهنگام بحث از حدوث دهری از رساله خود که در حدوث عالم ساخته یاد می‌کند و اثبات حدوث دهری را بدانجا احالت می‌دهد و ما می‌دانیم که شمسای در رساله خود در حدوث عالم درباره حدوث دهری به تفصیل سخن گفته و آن را ثابت کرده است.

نسخه‌هایی از این رساله:

- ۱- نسخه نوشته شده در روزگار شمسای ضمن مجموعه شماره ۹۲۶ فهرست شده کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران می‌باشد.
- ۲- نسخه شماره ۱۸۲۳ کتابخانه مجلس شورای ملی در ۱۰۶۴ نوشته شده و در پایان آن پس از ذکر نام شمسای جمله (طاب ثراه) آمده و دلالت دارد که شمسای پیش از ۱۰۶۴ در گذشته است.

— حاشیه حاشیه شرح اشارات نگاه کنید به: حاشیه شرح اشارات.

— حاشیه حدوث العالم نگاه کنید به: حدوث العالم.

۲۲ — حاشیه شرح اشارات / عربی

تنها جایی که این حاشیه معرفی گردیده بخش دوم جلد نهم ص ۵۶۶ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی می‌باشد.

این حاشیه بر اوائل شرح خواجه طوسی است بر اشارات ابن سینا و از مبحث (جوهریت جسم) تا مبحث (علیت هیولی و صورت) می باشد. متن اشارات با عنوان «قال الشيخ» و شرح خواجه را با: «قال الشارح» یاد می کند. وی در کتاب تحقیقات خود از این حاشیه نام برده است. شمساً در این حاشیه از کتاب الحکمة المتعالیه و الرسالة الملکوتیه (یا: حدود العالم) خود چندین بار نام می برد. وی بر این حاشیه نیز حاشیه دارد و در کنار نسخه «کتابخانه» مجلس بانسان (منه مد ظله العالی) آمده است. این نسخه که در روزگار او نوشته شده ضمن مجموعه شماره ۱۸۹۲ فهرست شده «کتابخانه» مجلس شورای ملی می باشد.

۲۳ -- حاشیه شرح تجرید / عربی

حاشیه ایست بر الهیات تجرید و بر شرح جدید قوشچی و بر حاشیه خفری. عنوان ها: «قال المصنف»، «قال الشارح». نسخه هایی از آن:

۱ - نسخه نوشته شده در ۱۰۵۸ بدست محمد قاسم حسینی شاگرد شمساً ضمن مجموعه شماره ۳۰۴ «کتابخانه» مرکزی دانشگاه تهران می باشد. در فهرست دانشگاه ج ۶ ص ۲۲۶۴ نیز نسخه دیگری معرفی شده است.

۲ - نسخه نوشته شده در ۱۰۶۱ در کتابخانه آستان قدس رضوی است و در الذریعه ج ۶ ص ۱۱۶ از آن یاد شده است.

۳ - نسخه نوشته شده در ۱۰۵۹ در کتابخانه شیخ عباس کرکی کاظمینی می باشد الذریعه ج ۶ ص ۱۱۶.

۴ - نسخه نوشته شده در سده یازدهم با حواشی به نشان: (منه دام ظله، منه ادام الله بقاه) در فهرست کتابخانه دانشکده حقوق ص ۳۲۲ معرفی شده است.

۵ - نسخه نوشته شده در روزگار مؤلف به شماره ۲۹۰ د در کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران می باشد و حواشی (منه دام ظله) نیز دارد.

۲۴ -- حاشیه شرح حکمة العین / عربی

حاشیه شمسای بر شرح محمد بن مبارکشاه معروف به میرک بخاری بر حکمة العین علی دبیران کاتبی قزوینی (م - ۶۷۵) می باشد و در روضات الجنات ص ۲۸۸ و الذریعه ج ۶ ص ۱۲۲ از آن یاد شده است .

۲۵ -- حاشیه قبسات نگاه کنید به : قبسات چاپ شده .

۲۶ -- حاشیه مسالک الیقین / عربی

در همین حاشیه است که تصریح به نام کتاب مسالک الیقین می کند . نگاه کنید به : مسالک الیقین .

۲۷ -- حدوث العالم (یا : الرسالة المملکوتية) عربی

فیلسوفان سده دهم و یازدهم آثار ارزنده و سودمندی در مسأله حدوث عالم نگارش دادند . محقق داماد (م - ۱۰۴۱) رساله ای در اثبات حدوث عالم نوشت و در آن حدوث ذاتی و قدم زمانی جهان را ثابت نمود . او سخنان ارسطو را در این باره آورد و تأیید کرد و برگفته های فارابی در رساله جمع بین رأین اعتراض نمود . این رساله در کنار کتاب قبسات میرداماد به چاپ رسیده است . ملاصدرای شیرازی (م - ۱۰۵۰) و شیخ حسین بن ابراهیم تنکابنی و ملا عبدالرزاق لاهیجی (م - ۱۰۵۱) و ملا محسن فیض کاشانی و شیخ علی نقی شیرازی (م - ۱۰۶۰) و شیخ علی فراهانی شاگرد آقا حسین خوانساری در مسأله حدوث عالم بحث و تحقیق مبسوط نمودند و رسائل مستقل و جداگانه تألیف کردند . شمسای گیلانی نیز که سال ۱۰۴۵ را در طوس می گذرانید این فکر را دنبال کرد و رساله حدوث عالم را همانجا نگاشت . وی در حاشیه شرح اشارات و حاشیه اثبات العقل طوسی و آثار دیگر خود از این رساله بسیار یاد کرده است .

در حاشیه شرح اشارات گوید : بیاری خدا رساله ای خاص در حدوث عالم

ساخته‌ایم شامل همهٔ جوانب بحث در این مسأله و در آن رساله برهان‌های یقین بخش بر حدوث عالم آورده‌ام و شبهات قائلان به قدم عالم را نیز آورده و جای نادرستی را در آنها نشان داده‌ام.

شمس رسالهٔ حدوث عالم خود را به : «الرسالة الملکوتية» نیز موسوم گردانید و در رسالهٔ «اقسام القضية واثبات عدم الواسطة بین الموجبة والسالبة» خود آنرا با همین عنوان نام برد.

وی در این رساله موضوع حدوث عالم را فیلسوفانه تحقیق نموده و از عقیدهٔ استاد خود میر داماد دربارهٔ اثبات حدوث دهری طرفداری می‌کند اگرچه بر قبسات استاد اعتراضاتی نیز دارد.

در دیباجهٔ این رساله آمده : اثبات حدوث عالم بر مقدماتی نهاده شده که در همه جا بکار می‌رود ولی ربط و ترتیب این مقدمات بیکدیگر بدان گونه که حدوث عالم را ثابت کند مخصوص این رساله است.

در حدوث العالم از حاشیهٔ شرح حکمة العین میرسید شریف یاد می‌کند و دربارهٔ آن می‌گوید : سید شریف در حاشیهٔ شرح حکمة العین از دو شارح حکمة الاشراق یاد کرده است. ولیکن در این سخن نظر است چه آنکه حکمة الاشراق دو شرح ندارد بلکه تلویحات است که بر آن دو شرح نوشته شده یکی از شمس الدین شهرزوری و دیگری از ابن کمونه.

مرحوم ضیاء الدین درّی در مقدمهٔ کنز الحکمة ص ۱۱ پس از نقل این سخن از حدوث العالم شمس گوید : در حاشیهٔ حدوث العالم مآلاً شمس چنین نوشته شده :

«پس از چندی بر من معلوم شد که استادم در این مطلب اشتباه نموده و تلویحات را فقط ابن کمونه شرح نموده و شرح شمس الدین شهرزی بر حکمة الاشراق است».

آقای عبدالحسین حائری در پاورقی فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی ج ۵ ص ۳۱۵

نوشته : «مرحوم درّی خود یکک اشتباه کرده و گمان برده که شمسای این سخن را از میرداماد نقل کرده و حال آنکه شمسای از حاشیه سید شریف بر شرح حکمة العین آورده است» .
در پایان بیشتر نسخه‌هایی که از رساله حدوث العالم دیده شد این دوربایی آمده است :

اسرار یقین مگوی اهل شک را معنی بزرگ مشنواں کوچک را
با اهل مجاز بین حقیقت بگذار خود جواز زمغز جواز به کودک را

*

منمای باین خلق مجازی خود را مشهور ممکن به نکته‌سازی خود را
چون می‌بینی که اهل مجلس کورند ای شمع چه هرزه می‌گذاری خود را

شمسای بر حدوث العالم خود حاشیه‌ای دارد و برکنار نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه بخش‌هایی از آن با نشان : (منه دام ظله) دیده می‌شود . نسخه‌هایی از حدوث العالم :
۱ - نسخه نوشته شده در روزگار مؤلف و از روی خط او به شماره ۹۲۹ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است رجوع شود به : (فهرست ج ۳ ص ۲۴۷) .
۲ - نسخه شماره ۱۰۸۴ کتابخانه مجلس شورای ملی .

۳ - « » ۳۳۰۷ « »

۴ - « » ۷۳۵ د « » دانشکده الهیات دانشگاه تهران .

۵ - « » کتابخانه برهان سبزواری (الذریعه ج ۱۱ ص ۱۷۱) .

۲۸ - الحکمة المتعالیه / عربی

فلسفه‌ایست مفصل و مبسوط ولی تمام مباحث فلسفی را ندارد . شمسای در حاشیه شرح اشارات خود از این کتاب بسیار یاد می‌کند . صاحب الذریعه بعضی از رساله‌های شمسای را مانند : «رساله اثبات الواجب» و «رساله اثبات العلم» بخش‌هایی از این کتاب می‌داند و در الذریعه ج ۷ ص ۵۹ از نسخه آن که در کتابخانه برهان سبزواری دیده است یاد می‌کند .

۲۹ -- حلّ شبههٔ ابن کمونه / عربی

هبة الله بن کمونه اسرائیلی معاصر ابن سینا و صاحب کتاب الکاشف و جز آن که اصالت را از آن ماهیت و وجود را امری انتزاعی می‌داند، شبههٔ تعدد واجب را عنوان نمود که به شبههٔ ابن کمونه اشتها یافت. فیلسوفان اسلامی بویژه متأخران برای پاسخ گویی به این شبهه راه‌های گوناگون فلسفی و کلامی را پوییدند.

دوانی در شواکل الحور فی شرح هیاکل النور فصل اول از هیکل چهارم که در بیان اثبات توحید است شبههٔ ابن کمونه را می‌آورد و می‌گوید: «برهانی که شیخ اشراق و دیگران برای امتناع تعدد واجب و دفع این شبهه آورده‌اند کافی نیست و برای پاسخ به این شبهه برهانی دیگر باید و من تاکنون آن برهان را نیافته‌ام». سپس از کتاب الکاشف ابن کمونه پاسخ شبههٔ مذکور را نقل و ابطال کرده است.

غیاث‌الدین منصور در شرح هیاکل سخن دوانی را در طرفداری از شبههٔ ابن کمونه نقل نموده و جواب گفته است.

صدرای شیرازی و حاجی ملاهادی سبزواری و مدرس زنوزی و گروهی از فیلسوفان متأخر برای برداشتن این شبهه پایداری می‌نمایند. شمس‌با این‌که در رسالهٔ عینیت وجود و رسالهٔ اقسام القضیهٔ خود، قائل به اصالت ماهیت شده در رساله‌هایی که در مسألهٔ توحید نوشته بطور تصریح و تلویح از شبههٔ ابن کمونه یاد کرده و آن را پاسخ داده است. وی این رساله‌ها برای پاسخ باین شبهه جداگانه و مستقل نگارش داده است. دانشمند محمد سراب تنکابنی (م - ۱۱۱۵) در کتاب توحید خود بر پاسخی که شمسای گیلانی به شبههٔ ابن کمونه داده اعتراض می‌نماید و دلایل شمسارا سست می‌شمارد. در فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی ج ۹ بخش ۱ ص ۴۳۸ رسالهٔ وجود واجب شمسارا شناخته و گوید رسالهٔ وجود واجب همان رسالهٔ حلّ شبههٔ ابن کمونه است. ولی نگارنده آغاز این دو رساله‌ها با هم تطبیق نمود و توافقی نیافت بهر حال باید تمام هر دو نسخه تطبیق و بررسی گردد تا تردید

از میان برداشته شود. نسخه‌هایی که از این رساله موجود است :

۱ - نسخه‌ی نوشته شده در ۱۰۷۶ ضمن مجموعه‌ی شماره‌ی ۱۷۰۱ کتابخانه‌ی مجلس شورای ملی است.

۲ - نسخه‌ی نوشته شده در ۱۰۶۴ نیز ضمن مجموعه‌ی شماره‌ی ۱۸۲۳ کتابخانه‌ی مذکور است.

۳ - نسخه‌ی نوشته شده در روزگار شمسا ضمن مجموعه‌ی شماره‌ی ۹۲۶ کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه می‌باشد.

۳۰ - الذاتی والعرضی (مقالة فی ...) عربی

گفتار کوتاهی است درباره‌ی جدائی ذاتی و عرضی از یکدیگر در مصادیق خارجی و در دنباله‌ی رساله‌ی علم شمسا ضمن مجموعه‌ی شماره‌ی ۹۲۶ کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه می‌باشد.

-- الرسالة المملکوتية نگاه کنید به : حدوث العالم.

-- شرح تقویم الایمان نگاه کنید به : تحقیق صدور الكثير عن الواحد.
از این رساله نشانی نداریم.

-- شرح خلق الافعال دوانی نگاه کنید به : تحقیق صدور الكثير عن الواحد.
نسخه‌ای از آن نشان نداریم.

۳۱ - عدم جواز الجعل بین الشیء ونفسه (رسالة فی ...) عربی

این گفتار کوتاه ضمن مجموعه‌ی شماره‌ی ۷۳۵ د کتابخانه‌ی دانشکده‌ی الهیات دانشگاه تهران می‌باشد.

۳۲ - علم الواجب / عربی

شمسا درباره‌ی دانایی خدا دو رساله نوشته که هر دو بسیار شیوا و جالب می‌باشد

وی مانند بسیاری از دانشمندان همچون میرداماد در مسأله علم حق از شیخ اشراق پیروی می نماید. در فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی (ج ۹ بخش ۲ ص ۵۸۱) معرفی مبسوطی از این رساله شده است.

شمسا این رساله را در مکه به سال ۱۰۴۸ بپایان رسانید. نسخه‌هایی از این رساله:

۱ - نسخه نوشته شده در ۱۰۵۸ بدست محمد قاسم حسینی شاگرد شمسای ضمن مجموعه ۳۰۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است و در پایان آن بخط شمسای اجازه‌ای است که جهت روایت این رساله به کاتب داده است.

۲ - نسخه خط مؤلف ضمن مجموعه شماره ۴۰۸۵ کتابخانه مجلس شورای ملی است و در فهرست (ج ۱۱ ص ۸۴) به عنوان: «البرهانیة النوریة» معرفی شده است.

۳ - نسخه نوشته شده در ۱۲۲۰ ضمن مجموعه شماره ۱۹۱۶ فهرست شده کتابخانه مجلس شورای ملی می باشد.

۴ - نسخه نوشته شده در ۱۰۷۶ ضمن مجموعه شماره ۱۷۰۱ فهرست شده کتابخانه مجلس شورای ملی است.

۳۳ - علم الواجب / عربی

این رساله دوم شمسایست در مسأله علم باری و در آن فلسفه و استدلال را با احادیث و اخبار آمیخته است. نسخه نوشته شده روزگار مؤلف ضمن مجموعه شماره ۹۲۶ فهرست شده کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران می باشد.

۳۴ - فوائدی فلسفی / عربی

فلسفه ایست آمیخته از اشراق و مشائی اگر چه رنگ اشراقی آن بیشتر جلوه گر است در این رساله از وجود خدا و موجودات دیگر سخن گفته و مانند رساله اثبات وحدة الواجب و تحقیق صدور الكثير عن الواحد از استاد خود میرداماد با تجلیل چنین یاد می کند:

« وجميع ما ذكرنا تفصيلاً هو مختار الاستاد الفيلسوف الكبير قدس سره في تصانيفه القدسيّة وكتبه النوريّة » .

وی این فواید را در اول صفر سال ۱۰۴۷ در حجاز نگارش داد و در آن از حاشیه خود بر حکمة العین و کتاب خلق الافعال و شرح هیاکل دوانی یاد نمود . در فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی (ج ۹ بخش ۱ ص ۴۴۰) این رساله را به عنوان «رساله مراتب وجود» معرفی می کنند . نسخه های از آن :

- ۱ - نسخه نوشته شده روزگار مؤلف ضمن مجموعه شماره ۹۲۶ کتابخانه مرکزی دانشگاه می باشد و بر آن حاشیه هایی از مؤلف بانشان (منه دام ظلّه) وجود دارد .
- ۲ - نسخه نوشته شده در ۱۰۶۴ ضمن مجموعه شماره ۱۸۲۳ فهرست شده کتابخانه مجلس شورای ملی است .

۳۵ - کیفیة صدور الموجودات عن مبدئها (رسالة فی ...) عربی

این رساله ناظر است به سخی از خواجه طوسی در چگونگی صدور موجودات از مبدء نخستین . نسخه ای نوشته شده در ۱۰۷۳ ضمن مجموعه شماره ۷۳۵ کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران می باشد .

۳۶ - لزومیّة (رساله ...) عربی

در تحقیق معنی لزوم و اقسام آن و بیان قضیه لزومیّه و موارد و مصادیق آن . نسخه ای ضمن مجموعه شماره ۳۳۱۵ فهرست شده کتابخانه مجلس شورای ملی است و در ج ۱۰ بخش ۲ ص ۹۶۶ فهرست آن معرفی شده است .

- مراتب وجود نگاه کنید به : فوایدی فلسفی .

۳۷ - مسالك اليقين / عربی

فلسفه‌ایست مرکب از فلسفه اشراقی و مشائی و در آن پیرامون مسأله وجود بطور مبسوط سخن گفته و فلسفه و استدلال را با احادیث و اخبار آمیخته و تطبیق داده است.

شمس‌الاین رساله را در جمادی‌الاولی ۱۰۶۰ در طوس بپایان رسانید و در حاشیه‌ای که خود بر این کتاب نوشت نام آن را مسالک الیقین نهاد.

در مجموعه شماره ۷۳۵ د کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران صفحه ۱۹۲ - ۱۹۴ از شمس‌ای گیلانی نکته‌ایست درباره اسرار الیقین و مسالک الیقین که در معرفی اسرار الیقین گذشت.

نسخه نوشته شده در هفتم ذیحجه ۱۰۶۰ بدست یکی از شاگردان او در قزوین به شماره ۱۲۰۷ فهرست شده در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران می‌باشد و بر آن حاشیه‌هایی از مؤلف با نشان : (منه دام ظلّه) یا (منه سلّمه الله تعالی) نوشته شده است.

۳۸ -- الواحد لا یصدر عنه الا الواحد (رسالة فی ...) عربی

و در آن به تفصیل از این قاعده که : از یکی جز یکی نیاید . سخن می‌گوید . مؤلف در رساله‌های دیگر خود مانند «کیفیّة صدور الموجودات عن مبدئها» و «تحقیق صدور الکثیر عن الواحد» نیز در پیرامون این قاعده گفته‌گو نموده است . وی در این رساله از کتاب محلّ الدقایق غیاث المدققین و حاشیه قدیم دوانی یاد می‌کند . نسخه نوشته شده در ۱۰۷۶ ضمن مجموعه شماره ۱۷۰۱ فهرست شده کتابخانه مجلس شورای ملی می‌باشد .

۳۹ -- الوجود (رسالة فی ...)

در این رساله باز به ابن کمونه تاخته و شبهه او را پاسخ گفته است . وی این رساله را در اوایل ربیع الثانی ۱۰۵۹ بپایان رسانیده است . نسخه‌هایی از آن :

۱ - نسخه خط مؤلف ضمن مجموعه شماره ۴۰۸۵ فهرست شده کتابخانه مجلس

شورای ملی است (فهرست ج ۱۱ ص ۸۳).

۲ - نسخه نوشته شده روزگار او ضمن مجموعه شماره ۹۲۶ فهرست شده کتابخانه

دانشگاه تهران می باشد و بر آن حاشیه هایی با نشان (منه دام ظلّه) دیده می شود.

-- وجود واجب رجوع شود به : حل شبهه ابن کمونه .

۴۰ -- یادداشت. مجموعه ای در کتابخانه شخصی آقای امیری فیروز کوهی دیدم که

در آن چند تن از دانشمندان روزگار صفوی از جمله شمسای گیلانی یادداشت نوشته اند .

این بود فهرستی از آثار شمسای که تا کنون بدان دست یافته ام .

نظری درباره رساله او در تحقیق معنی کلتی

تحقیق معنی کلتی عنوانی است که در نسخه موجود در کتابخانه مجلس شورای ملی به این رساله داده شده است. موضوع این رساله بیان اثبات واجب از طریق تحقیق در معنی کلتی می باشد. سخنانی که دانشمندان و منطق دانان در باب کلتی و اقسام آن ذکر نموده اند در این رساله بررسی شده و مبسوط تر گردیده و از آن نتیجه های پرارزش گرفته شده است.

تفتازانی در تهذیب المنطق خود گوید: «المفهوم إن امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئى والا فکلتى...»

ملا عبدالله یزدی شاه آبادی (م - ۹۸۱) در حاشیه خود این عبارت را بدین گونه تفسیر نموده است: «الفرض هی هنا بمعنی تجویز العقل لا التقدير فانه لا يستحيل تقدير صدق الجزئى علی کثیرین» .

شمس الدین گیلانی عبارات تفتازانی و شاه آبادی را نگریسته و سخن خود را در تحقیق پیرامون عبارت این دو تن چنین آغاز می کند: «اعلم ان المحققین من المنطقیین عرفوا الکلتى بما لا یمتنع فرض شرکته بین کثیرین ولا بد ان یکون الفرض المذكور فی تعریف الکلتى بمعنی

التجویز العقلي ولا يجوز أن يكون بمعنى التقدير العقلي وإلا يلزم دخول الجزئي الحقيقي في تعريف الكلّي .»

امتناع صدق جزئی حقیقی بر بسیار از روی تجویز عقلی است نه از روی تقدیر و فرض عقلی چه اینکه در صورت تقدیر امتناعی وجود ندارد . امتناع صدق در جزئی حقیقی از آن جهت است که در او تعیین و تشخیص اعتبار شده و تعیین مانع از شرکت است ولی در کلّی چون تعیین خارج از حقیقت او قرار گرفته منع شرکت متصور نیست .

تا اینجا روشن گردید که مؤلف در این رساله تعریف کلّی را از جا یافته و آورده و منظور از بعض محققان کیست و سخن را چگونه آغاز کرده است .

خلاصه رساله

۱ - از بررسی و پژوهش در کلیات می یابیم که افراد هر کلّی یا موجودند یا معدوم چه واسطه ای میان هستی و نیستی وجود ندارد و در این حکم همه افراد کلّی از نفس الامری و جز آن متساوی می باشند .

۲ - دو کلّی متباین بر یک فرد قابل صدق نیست پس نمی تواند فرد یکی از آن دو کلّی ، فرد دیگری نیز باشد زیرا اگر فردی مصداق دو کلّی متباین قرار گیرد تناقض پدید آید .

۳ - موجود خارجی مفهومی است که افراد آن تنها در خارج تحقق و وجود دارد و معدوم خارجی افراد آن در خارج وجود ندارد اما انسان چون مفهومی است که در آن وجود و عدم اعتبار نشده لذا هم بر افراد موجود و هم بر افراد معدوم صادق است .

۴ - کلیت واجب و ممکن و ممتنع .

واجب الوجود و ممکن الوجود و ممتنع الوجود هر سه کلّی متباین می باشند و لذا نمی توانند بطور تجویز عقلی هر دو یا سه بر یک فرد صادق آیند ولی صدق آنها بر یک فرد از باب تقدیر عقلی امتناعی ندارد .

اثبات واجب از طریق انقلاب و تناقض

واجب الوجود مفهومی است کلی و فرد آن در واقع و نفس الامر یا موجود می باشد یا معدوم. اگر معدوم باشد یا نیستی را از سوی ذات خود دارد یا از سوی دیگری و در هر دو صورت درست نباشد. چه اگر نیستی از سوی ذاتش باشد ممتنع الوجود نیز بر آن صادق آید و یک چیز هم فرد واجب الوجود لذاته و هم فرد ممتنع الوجود لذاته نتواند بود و اگر نیستی از سوی دیگری باشد ناگزیر از سوی سبب و علت بدو سرایت نموده و چون چنین باشد پس باید که در وجود و عدم محتاج دیگری باشد و حال آنکه سخن درباره واجب بود و این خود موجب انقلاب واجب به ممکن می گردد و انقلاب محال است.

اثبات واجب از طریق معنی کلی متباین

چون افراد در هر کلی مصادیق یک عنوان هستند لذا هر حکمی بر کلی نشست بر همه افراد سرایت می کند پس دو کلی متباین عنوان یک فرد نمی توانند بود زیرا اگر چنین فردی یافت شود که مندرج تحت دو کلی متباین واقع گردد فساد و نادری از قبیل تناقض و محال پیش آید.

می دانیم که مفهوم واجب الوجود با مفهوم ممتنع الوجود عنوان امر واحد نیستند زیرا یک فرد هرگاه مصادیق دو کلی مذکور قرار گیرد موجب می شود که امری هم در وجود و هم در عدم مقید به قید ضرورت ذاتی گردد و این محال است.

اثبات واجب از طریق کلی

(موجود خارجی ازلی)

موجود خارجی ازلی مفهومی است کلی و چنین است نیز معدوم خارجی ازلی و چون بدلیل عقل و نقل برای موجود ازلی فردی جز خدا وجود ندارد پس موجودات دیگر معدومات ازلی می باشند و تردیدی نیست که مفهوم موجود خارجی ازلی و مفهوم معدوم خارجی ازلی

دو کلتی متباین هستند که بزرگ فرد صادق نتوانند بود . فرد موجود خارجی ازلی یا در ازل موجود است یا معدوم . فرد موجود خارجی ازلی معدوم نمی تواند بود چه اگر معدوم نیز باشد دو کلتی متباین بزرگ فرد صادق کند و این به تناقض و محال کشیده شود . این بود خلاصه ای از مطالب رساله « فی تحقیق معنی الکلتی » .

پوزش

چون در صفحه ۷۷ این مقاله به اعتماد بعضی از فهرست ها ابن کَمَّوْنَه: (عزّالدولة سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن کَمَّوْنَه اسرائیلی . م - ۶۷۶ هـ ق.) را به عنوان: هبة الله بن کَمَّوْنَه معاصر ابن سینا نوشتیم از این رو با تصحیح آن پوزش می طلبد .

رسالة في تحقيق معنى الكلّي

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أن المحققين من المنطقيين، عرفوا الكلّي بما لا يمتنع فرض شركته بين كثيرين. ولا بد أن يكون الفرض المذكور في تعريف الكلّي، بمعنى التجويز العقلي، ولا يجوز أن يكون بمعنى التقدير العقلي، وألا يلزم دخول الجزئي الحقيقي في تعريف الكلّي، لأنّ زیداً الجزئي الحقيقي لا يمتنع تقدير شركته بين كثيرين، بل الممتنع تجويز شركته بين كثيرين تجويزاً عقلياً. والسرّ الحكمي في ذلك، هو أن الكلّي، بما هو كلّي، لما كان فيه إبهام، لا يعتبر في حقيقته التشخيص والتعيين؛ بل التشخيص والتعيين إنما يكون معتبراً في الأشخاص المندرجة تحته، فلذلك يكون التشخيص مانعاً من تجويز شركته بين كثيرين تجويزاً عقلياً بناءً على أن التعيين والتشخيص داخل في حقيقة الشخصية، والحقيقة الكلية لا تكون (نسخه - لا يكون) مانعةً من تجويز شركتها بين كثيرين تجويزاً عقلياً، بناءً على أن التعيين والتشخيص خارج عن حقيقة الكلّي، بما هو كلّي؛ ولا واسطة بين الإبهام والتعيين. وكل حقيقة لا يعتبر فيها التعيين والتشخيص، يلزم أن يكون أمراً مبهماً غير متعين تعييناً شخصياً. وإنما قيّدناه بذلك لتخرج التعيين الجنسي والنوعي، لأنهما لا ينافيان الإبهام وعدم التعيين بالنسبة إلى ما هو مندرج تحتهما؛ فإن الجنس مبهم بالقياس إلى الأنواع المندرجة تحته، والنوع مبهم بالنسبة إلى الأصناف والأشخاص المندرجة تحته. وإيضاً الكثيرون والجزئيات المندرجة تحت كلّي ما، ويكون مفهوم الكلّي عنواناً لها ويصدق عليها، لا بدّ فيها من أن تكون (نسخه - يكون) موجودةً أو معدومةً، لعدم الواسطة بين الوجود والعدم. وإيضاً فرد الكلّي، إذا كان فرداً له بحسب نفس الأمر،

لا يلزم أن يكون موجوداً ، لأنّ الفرد الكلّي بحسب نفس الامر قد يكون معدوماً ايضاً .
 ألا ترى أنّ الممكنات معدومة في الازل ، ويكون عدمها عدماً خارجيّاً ، واقعاً في الازل ؛
 فيكون الممكنات المعدومة في الازل أفراداً بحسب نفس الامر والواقع ، لمفهوم كلّي هو
 المعدوم الازلي: فظهر أنّ ماهو فرد للكلّي بحسب نفس الامر ، أعمّ من أن يكون موجوداً
 أو معدوماً .

وايضاً الكلّيان المتباينان تبايناً كليّاً ، كالموجود الخارجيّ والمعدوم الخارجيّ ، لا يصحّ
 أن يكون فردٌ أحدهما فرداً للآخر ايضاً ؛ فلا يصحّ أن يكون ماهو فرد للموجود الخارجيّ ، فرداً
 للمعدوم الخارجيّ وبالعكس ، لأنّ ماهو فرد للموجود الخارجيّ ، يلزم أن يكون موجوداً
 خارجيّاً ، وإلاّ لم يكن فرداً له ، فلو صدق عليه المعدوم الخارجيّ ايضاً ، يلزم أن يكون معدوماً
 خارجيّاً ايضاً ، وإلاّ لم يكن فرداً له ؛ فيلزم أن يكون أمر واحد بعينه موجوداً في الخارج
 ومعدوماً فيه معاً ، وهو فطريّ البطلان . فظهر أنّ العقل لا يجوز دخول فرد أحد الكلّيين
 المتباينين تحت المتباين الآخر دخولاً بحسب نفس الامر والواقع ، لكن يجوز تقدير دخوله
 تحت المتباين الآخر ؛ وقد ذكرنا الفرق بين التّجوز العقلي والتّقدير العقلي .

وايضاً من خصوصيّة بعض الكلّيات ، أن يكون فردّه موجوداً خارجيّاً ، كمفهوم
 الموجود الخارجيّ بمعنى أنّ مفهوم الموجود الخارجيّ لا يكون فردّه إلاّ الموجود الخارجيّ ، كما مرّ .
 ومن خصوصيّة بعض آخر منها ، أن يكون فردّه معدوماً في الخارج ، كمفهوم المعدوم الخارجيّ ،
 كما مرّ . ومن خصوصيّة بعض آخر منها ، أن يكون فردّه قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً ،
 كالإنسان ؛ فإنّه لا يكون شيئاً من الوجود والعدم معتبراً فيه ، ولهذا قد يكون فردّه معدوماً .
 وإذا تمهّدت المقدّمات ، فنقول : لا يخفى على أحد من أدنى المتعلّمين ، فضلاً عن
 العلماء المحقّقين ، أنّ مفهوم الواجب الوجود بالذّات ، والممكن الوجود بالذّات ، والممتنع
 الوجود بالذّات ، كليّات متباينة تبايناً كليّاً ، بحيث لا يجوز العقل صدق الاثنين منها او
 الثلاثة على أمر واحد . نعم ، يجوز تقدير الصدق ؛ وقد عرفت الفرق بين التّجوز العقلي
 والتّقدير العقلي .

ونقول ايضاً : مفهوم الواجب الوجود بالذات مفهوم كليّ ؛ فلا بدّ أن يكون فردة موجوداً في الواقع ونفس الامر ، أو معدوماً فيهما ، إذ لا واسطة بين الوجود والعدم بحسب نفس الامر والواقع ، كما مرّ . والاحتمال الثاني باطل ، لأنّه ، لو كان معدوماً ، فلا يخلو من أن يكون عدمه لذاته أو لغيره ، ولا واسطة بينهما . فان كان لذاته ، يلزم أن يكون فرداً للممتنع الوجود بالذات ايضاً ، كما أنّه فرد للواجب الوجود بالذات ، كما هو المفروض ؛ فيلزم دخول أمر واحد تحت الكلّيين المتباينين تبايناً كليّاً ، وقد مرّ بطلانه ، ويلزم أن يكون ذلك الامر واجب الوجود لذاته وممتنع الوجود لذاته ، لأنّه فرد لكلّ منهما ، وهو فطري الاستحالة . وإن كان لغيره ، يلزم أن يكون عدمه مستنداً إلى عدم علّة وجوده ، فيلزم أن يكون محتاجاً في كلّ من وجوده وعدمه إلى علّة ؛ وكلّ أمر محتاج في وجوده وعدمه ، فهو ممكن بالذات ؛ فيلزم الانقلاب المحال .

لا يقال : لما لم يثبت وجود الواجب بالذات بعد ، فإثباته تعالى أوّل النزاع وأوّل البحث ، فلم لا يجوز أن يكون فرد مفهوم الواجب بالذات ممتنعاً بالذات ، أو يكون (نسخه - ويكون) مفهوم واجب الوجود من قبيل الكلّيات الفرضيّة التي ليس لها فرد موجود في نفس الامر ، كمفهوم العنقا ومفهوم انسان له الف رأس ؟ لأنّا نقول : قد بيّنا سابقاً أنّه فرق بين التجويز العقلي والتقدير العقلي ؛ فكما أن العقل الغير المشوب بالوهم لا يجوز دخول أمر واحد تحت الموجود الخارجيّ والمعدوم الخارجيّ ، بناءً على أنّهما كليّان متباينان ، ودخول أمر واحد تحت الانسان والفرس ، لأنّهما كليّان متباينان ، فكذلك لا يجوز العقل الغير المشوب بالوهم دخول أمر تحت مفهوم واجب الوجود بالذات ومفهوم ممتنع الوجود بالذات ، لأنّهما كليّان متباينان تبايناً كليّاً ، كمفهوم الوجود الخارجيّ ومفهوم المعدوم الخارجيّ . والتفرقة تحكم على ما يظهر بالتأمّل منصفاً . وكما أنّه يجوز تقدير دخول أمر واحد تحت مفهوم الموجود الخارجيّ والمعدوم الخارجيّ ، ولا يصحّ تجويز دخوله فيهما تجويزاً عقليّاً ، فكذلك لا يجوز تقدير دخول أمر واحد تحت مفهوم واجب الوجود بالذات وممتنع الوجود بالذات ، ولا يصحّ تجويز دخوله فيهما تجويزاً عقليّاً . لكن كلام المستدلّ في التجويز العقلي ، لا التقدير

العقلی ، حتّی یرد علیہ کلام لایق . وبالجملة ، ما یقال مبنیّ علی الغفلة والتّغافل عن الفرق بین التّقدیر العقلی والتّجوّیز العقلی ، فخلط بین الامرین وطرح فیما بین المشتاقین للنّزاع والجدال وأصحاب القیل والقال .

وايضاً الکلیّات الفرضیّة ، وإن لم یکن لها فرد موجود فی نفس الامر ، لکن إذا لم یکن لها فرد موجود ، فلا بدّ أن یكون لها فرد معدوم ، لعدم الواسطة بین العدم والوجود ؛ فاذا لم یکن لمفهوم واجب الوجود بالذّات فرد موجود ، فلا بدّ أن یكون له فرد معدوم ؛ ویساق الكلام إلى آخره .

وايضاً کلّ کلتی عنوان لفردہ ، لا لفرد کلتی آخر مباین له تبايناً کلتیاً . ولهذا یحکم علی العنوان الکلتی بحیث یسری الحکم علی ذی عنوانه ، کالموجود الخارجی والمعدوم الخارجی والانسان والفرس . فالاحکام الجاریة علی الموجود الخارجی تسری (نسخه - یسری) علی أفرادہ دون أفراد المعدوم الخارجی ، وكذلك الاحکام الجاریة علی الانسان تسری علی أفرادہ دون أفراد الفرس .

والسرّ الحکمی فی ذلک هو أنّ العقل الغیر المشوب بالوهم لا یجوز دخول أمر واحد تحت کلتین متباينین تبايناً کلتیاً ، ولهذا لا یصحّ أن یكون الکلیّان المتباينان عنوانین لأمر واحد ، وذلک الأمر الواحد ذو عنوان لهما . فیلزم أن یكون ذو عنوان لکلّ واحد منهما ، سواءً کان موجوداً أو معدوماً ، غیر ذی عنوان الآخر . ألا ترى أنّ الاشیء المطلق مفهوم کلتی ، وذو عنوانه یجب أن یكون معدوماً فی الخارج والذهن ؛ ولهذا لا یجوز العقل الغیر المشوب بالوهم صدقه علی موجود خارجیّ أو ذهنیّ ، لانّ الصّادق علی الموجود الخارجی أو الذهنی ، هو الاشیء المطلق ، لا الاشیء المطلق ؛ ولهذا یكون بین مفهوم الاشیء المطلق و بین مفهوم الشیء تباين کلتی ، بحیث لا یجوز العقل الصحیح اجتماعهما فی مادة واحدة ، كما یظهر بأدنی تأمل منصفاً . وإذا لم یکن دخول أمر واحد تحت کلتین متباينین تبايناً کلتیاً صحیحاً عقلياً ، فیلزم عدم سرایة حکم أحد الکلتین المتباينین علی فرد کلتی آخر مباین له تبايناً کلتیاً . وبما حقّقنا ظهر أنّ العقل الصحیح الغیر المشوب بالوهم لا یجوز أن یكون الکلیّان

المتباينان تبايناً كلياً عنوانين لذي عنوان واحد . ولا نزاع لاحد من العقلاء في أن بين مفهوم الواجب الوجود لذاته وبين مفهوم الممتنع الوجود لذاته تبايناً كلياً . فلا يكون دخول ماهو داخل تحت مفهوم الواجب الوجود بالذات تحت مفهوم الممتنع الوجود بالذات صحيحاً عقلياً . فلا يجوز العقل الصحيح الغيز المشوب بالوهم أن يكون مفهوم الواجب بالذات ومفهوم الممتنع بالذات عنوانين لذي عنوان واحد ، سواء كان موجوداً أو معدوماً ، لأنه إذا كان مفهوم الواجب بالذات ومفهوم الممتنع بالذات عنوانين لامر واحد ، يلزم أن يكون ذلك الامر الواحد ضرورياً الوجود بالنظر إلى الذات وضرورياً العدم بالنظر إلى الذات ، فيلزم أن يكون ضرورياً الوجود وضرورياً العدم معاً ، واللازم باطل ، وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم . نعم ، يصح التقدير العقلي ، لا التجويز العقلي ، كما مرّ مراراً . وليس كلام المستدل في التقدير العقلي ، بل في التجويز العقلي فقط ، كما مرّ .

ويؤيد جميع ما ذكرنا أن المحققين من المنطقيين ذكروا ، في مقام الفرق بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية ، أن القضية الكلية الخارجية يكون الحكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج وفي القضية الكلية الحقيقية يكون الحكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج وعلى الأفراد الغير الموجودة في الخارج ايضاً ، كما في الأفراد المقدرة الوجود . وصرّحوا بأن الأفراد المقدرة معتبر فيها أن يكون من الأفراد الممكنة ، أي الأفراد المندرجة تحت موضوع القضية الكلية الحقيقية اندراجاً بطريق الامكان ، لا الأعم من الامكان والامتناع ، وإلا يلزم أن لا يتحقق القضية الكلية الصادقة أبداً . بيان ذلك أننا إذا قلنا : كل إنسان كاتب مثلاً ، فلا بد أن يكون المراد من أفراد الانسان هو الأفراد المندرجة تحت الانسان بطريق الامكان ، ولا يصح أن يراد منها الأفراد الممتنعة ايضاً ، كالأفراد التي لا يكون إنساناً بل يكون لإنساناً ، كالحجر والشجر والفرس والغنم ، فإن الكتابة لا تكون ثابتة لها . فلا يصدق حينئذ كل إنسان كاتب ، لأنه إذا جعل بعض أفراد الانسان للإنسان ايضاً ، كالمدر والحجر والشجر ، فلا شك في أنه لا يثبت لها الكتابة ، فيلزم أن يرجع كل إنسان كاتب إلى موجبة جزئية صادقة ، وهي بعض الانسان كاتب ،

وإلى سألبة جزئية صادقة ، وهى بعض الانسان ليس بكاتب ؛ فيلزم أن لا يصدق كل إنسان كاتب على وجه الكلية أبداً . وهذا الكلام فى جميع الكليات الموجبة ، فيلزم أن لا يصدق موجبة كلية أبداً . وعدم صدق القضية الموجبة الكلية أبداً يلزم عدم إنتاج الشكل الاول مثلاً ؛ والتلازم باطل ، وبطلان التلازم دليل على بطلان الملزوم . ووجه تأييده مانقلناه ، أنه ظهر من هذا الكلام المنقول : أن كون فرد أحد الكليتين المتباينين تبايناً كلياً فرداً للآخر ممتنع وغير ممكن عند العقل الصحيح ، فلا يجوز العقل الغير المشوب بالوهم كون أمر واحد ، سواء كان موجوداً أو معدوماً ، داخل تحت الكليتين المتباينين ، ويكونان عنوانين له ، وهو ذو عنوان لهما . ولا شك فى أن ضرورى الوجود بالنظر إلى الذات وضرورى العدم بالنظر إلى الذات كليان متباينان نهاية التباين ، فلا يصح عند العقل الصحيح صحة اجتماعهما فى مادة واحدة ، لان تجويز اجتماعهما فيها تجويزاً عقلياً مستلزم لتجويز اجتماع الوجود والعدم معاً فى أمر واحد تجويزاً عقلياً ، وذلك باطل ، كما يظهر بأدنى تأمل . نعم ، يجوز تقدير اجتماعهما تجويزاً عقلياً ، كما مرّ مراراً .

واعلم أن العقل الصحيح الغير المشوب بالوهم ، ليس عنده تفرقة بين مفهوم الممكن بالذات والممتنع بالذات والواجب بالذات ، فى أن كلياً من تلك المفهومات الثلاثة مفهوم كلّى يجوز العقل المذكور صدقه على كثيرين تجويزاً عقلياً . فيجوز صدق مفهوم الواجب بالذات على كثيرين بالنظر إلى نفس المفهوم . وإذا لم يكن له برهان على امتناع الصدق ، فدعه فى بقعة الامكان ، على ما قال الشيخ : « كلما قرع سمعك فى عالم الطبيعة ، فدعه فى بقعة الامكان ، ما لم يذكرك عنه قائم البرهان » . وبالجمله ، لافرق عند من أنصف من نفسه ، بين كون مفهوم الممتنع بالذات كلياً يصح عند العقل صدقه على كثيرين ، وبين كون مفهوم الواجب بالذات كلياً يصح عند العقل صدقه على كثيرين ؛ والتفرقة تحكم وعناد . ألا ترى أن جميع العقلاء قائلون باحتمال المواد الثلاث ، أى الامكان بالذات والوجوب بالذات والامتناع بالذات . وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم فى بادى الرأى ، أنه يجوز أن يكون مفهوم الواجب بالذات كلياً ليس له فرد موجود فى نفس الامر ولا فرد معدوم ايضاً ،

كفهوم اللاممكن بالامكان العام ، فان الممكن بالامكان العام شامل لجميع الموجودات في نفس الامر ولجميع المعدومات فيها ايضا ، فليس لمفهوم اللاممكن بالامكان العام فرد موجود ولا فرد معدوم ايضاً في نفس الامر ، ويكون كلياً بمحض الاختراع والجعل . فلم لا يجوز أن يكون مفهوم الواجب بالذات ايضاً كلياً اختراعياً جعلياً كفهوم اللاممكن بالامكان العام - ووجه الاندفاع هو أنه فرق بين مفهوم الواجب بالذات وبين مفهوم اللاممكن بالامكان العام ، لان العقل ، إذا لاحظ شمول مفهوم الامكان العام لجميع المعدومات والموجودات في نفس الامر ، فيكون ذلك الشمول مانعاً للعقل في تجويز صدق مفهوم اللاممكن بالامكان العام على أمر موجود في نفس الامر أو معدوم فيها ، بخلاف مفهوم الواجب بالذات ، فان المانع من صدقه على كثيرين لا يكون ثابتاً عند العقل ، إذا لم يثبت عنده مانع من ذلك الصدق - فلا شك في أنه يجوز صدقه على كثيرين تجويزاً عقلياً ، لان كل ما لدليل على امتناعه عند العقل ، فدعه في بقعة الامكان ، على ما صرح به الشيخ . لكن لا يجزم لوجود فرد ذلك الكلي إلا بالبرهان ، وهذا يحتاج في إثبات وجود الواجب بالذات إلى البرهان . فان قيل : غاية ما يلزم من الكلام المذكور إبطال السند ، لا إبطال المنع لجواز كون السند أخص من المنع ، قلت : فيما نحن فيه يلزم من إبطال السند المذكور إبطال ذلك المنع ، لان الباعث على المنع المذكور وسبب الجرأة على ارتكابه إنما هو السند المذكور ، وبإبطاله ينكشف أن المنع مندفع وغير متوجه بناءً على ما ذكر تفصيلاً ، كما يظهر بالتأمل منصفاً . وههنا مسلك آخر لاثبات وجود الواجب بالذات ، وهو أن مفهوم الموجود الخارجي الأزلي مفهوم كلي ، لصدق تعريف الكلي عليه ، لانه يصدق عليه باعتبار نفس مفهومه ما لا يمتنع فرض شركته بين كثيرين ؛ والمعدوم الخارجي الأزلي ايضاً مفهوم كلي ، لصدق تعريف الكلي عليه باعتبار نفس مفهومه ما لا يمتنع فرض شركته بين كثيرين . وبناءً على ما ثبت بالعقل والنقل ، من أنه ليس موجود أزلي متحققاً في الازل سوى الله تعالى ، يلزم أن يكون جميع ما سوى الله تعالى معدومات في الازل ، فتكون تلك المعدومات الازلية جزئيات مفهوم المعدوم الخارجي الأزلي . ولا نزاع لأحد من العقلاء ، في أن مفهوم

الموجود الخارجیّ الازلیّ ومفهوم المعدوم الخارجیّ الازلیّ کلیّان متباينان تبايناً کلیّاً .
 إذا تمهّد هذا ، فنقول : مفهوم الموجود الخارجیّ مفهوم کلتیّ ، وکلّ مفهوم کلتیّ لابدّ
 أن يكون فرداً موجوداً فی الخارج أو معدوماً فيه ، إذ لا واسطة بین الوجود الخارجیّ والعدم
 الخارجیّ . فلا یخلو من أن يكون فرد الموجود الخارجیّ الازلیّ موجوداً فی الازل أو معدوماً
 فيه ، إذ لا واسطة بینهما ؛ والاحتمال الثانی باطل ، وإلاّ یلزم اجتماع الکلتیین المتباينین تبايناً
 کلیّاً فی مادة واحدة ، وقد ثبت بطلانه . و بیان لزوم الاجتماع هو أن فرد الموجود الخارجیّ
 الازلیّ — وهو ما لا یأبى العقل تجویز صدقه ، لأنّ الکلام فی الفرد الذی یصحّ عند العقل
 صدق الکلتیّ علیه ، بناءً علی أنّ الکلام فی التجویز العقلی لا التقدير العقلی — یلزم أن یرصد
 علیه الموجود الخارجیّ الازلیّ صدقاً بحسب التجویز العقلی ، لا التقدير العقلی فقط . فالفرد
 الذی یصحّ عند العقل صدق مفهوم الموجود الازلیّ علیه ، لو كان معدوماً أزلیّاً ، لوجب
 أن يكون فرداً للموجود الخارجیّ الازلیّ ، بناءً علی أنّ الکلام فی الفرد الذی هو فرد
 یجوز العقل كونه فرداً له ، ولما فُرض كونه معدوماً خارجيّاً أزلیّاً ، یلزم أن يكون فرداً
 له ایضاً ، فیلزم اجتماع الکلتیین المتباينین تبايناً کلیّاً فی مادة واحدة ؛ واللازم فطریّ
 البطلان ، وبطلان اللازم دلیل علی بطلان المازوم . فظهر بطلان الاحتمال الثانی ؛ وإذا بطل
 الثانی ، تعین الأوّل ، لعدم الواسطة بینهما ؛ فلزم من البرهان وجود موجود خارجیّ فی الازل .
 ولما ثبت عقلاً ونقلاً أنّ الموجود الخارجیّ الازلیّ لا یكون إلاّ الواجب جلّ شأنه ، فیلزم
 أن يكون ذلك الموجود الذی ثبت وجوده الخارجیّ فی الازل بالبرهان المذكور ، هو
 الواجب جلّ شأنه ، لا غیره ، وهو المطلوب .

وبهذا البیان والبرهان یمکن إثبات تحقّق ما صدق علیه المعدوم الخارجیّ الازلیّ
 فی الازل . کان یقال : لانزاع فی أنّ المعدوم الخارجیّ الازلیّ مفهوم کلتیّ یصدق تعریف
 الکلتیّ علیه ، فلا یخلو من أن يكون فرداً وما صدق علیه موجوداً فی الازل أو معدوماً فيه ،
 والأوّل باطل ، وإلاّ یلزم أن يكون فرداً للموجود الخارجیّ الازلیّ ایضاً ، فیلزم اجتماع
 الکلتیین المتباينین تبايناً کلیّاً فی مادة واحدة ، وقد مرّ بطلانه ؛ فیلزم أن یتحقّق فرداً

للمعدوم الخارجی الازلیّ فی الازل . فعند القائلین بحدوث ماسوی الله تعالی من الموجودات تكون تلك الموجودات عدّماً أزلیّة، فیکون الجميع معدومات أزلیّة وأفراداً للمعدوم الخارجی الازلیّ . وعند القائلین بالقدم تتحقّق المعدومات الازلیّة الخارجیّة ایضاً، لانّ الموجودات الّتی من الحوادث الزمانیّة حادثة عندهم ، ولیست قديمة ، فیکون جميعها معدومات فی الازل وموجودات فی الازل ؛ وكذا أفراد الممتنع بالذات ، کشریک الواجب واجتماع النقيضین وغيرهما من أفراد الممتنعات ، فانّها معدومات أزلاً وأبدأً . تمت .

منابع وما آخذ مقاله

- ۱ - آقا بزرگ تهرانی ، محمد محسن . الذریعه الى تصانیف الشیعة . نجف - تهران ، مؤلّف ۱۳۵۵ هـ . ق . - ۱۳۸۹ هـ . ق . ۲۰ جلد .
- ۲ - اصفهانی افندی ، عبد الله بن عیسی . ریاض العلماء و حیاض الفضلاء . نسخه خط مؤلّف .
- ۳ - حائری ، عبدالحسین . فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی . تهران ، مجلس شورای ملی ، ۱۳۳۵ هـ . ق . - ۱۳۸۸ هـ . ق . ۱۸ جلد .
- ۴ - حجّتی ، محمد باقر . فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی ، تهران ، دانشگاه تهران ، ۱۳۴۵ هـ . ش .
- ۵ - حزین ، محمد علی . تذکرة الشعرا . چاپ دوم . اصفهان ، کتابفروشی تأیید ، ۱۳۳۴ .
- ۶ - خیابانی ، محمد علی بن محمد طاهر . ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة واللقب . چاپ دوم [تهران] شرکت طبع کتاب ، ۱۳۲۴ - ۱۳۳۳ . ۶ جلد .
- ۷ - دانش پژوه ، محمد تقی . فهرست نسخه های خطی کتابخانه دانشکده حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی دانشگاه تهران . تهران ، دانشگاه تهران ، ۱۳۳۹ .
- ۸ - « « « فهرست نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران . تهران ، دانشگاه تهران ، ۱۳۳۲ - ۱۳۴۶ .

- ۹- شهابادی یزدی، عبدالله بن حسین. حاشیه تهذیب المنطق [تهران، رضا کتابفروشی، ۱۳۱۵ ه. ق.]
- ۱۰- شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود. کنز الحکمة ترجمه ضیاء الدین درّی. تهران، درّی، ۱۳۱۶.
- ۱۱- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیّة بالتعلیق وتصحیح ومقدمه جلال الدین آشتیانی. مشهد، دانشگاه مشهد. ۱۳۴۶.
- ۱۲- صدرالدین شیرازی، المبدء والمعاد [با چند رساله دیگر] به تصحیح اسدالله بن محمد حسین [بی م] ابراهیم طباطبائی، ۱۳۱۴ ه. ق.
- ۱۳- عاملی، محسن امین. اعیان الشیعة، الطبعة الاولى. بیروت، مطبعة الانصاف، ۱۳۷۴ ه. ق. ج ۳۶.
- ۱۴- محمد علی بن صادق. نجوم السما. لکهنو، مطبعة جعفری، ۱۳۰۳ ه. ق.
- ۱۵- منزوی، احمد بن محمد محسن. فهرست نسخه های خطی فارسی. تهران، مؤسسه فرهنگی منطقه ای، ۱۳۴۸-۱۳۴۹. ۲ جلد.
- ۱۶- منزوی، محمد تقی بن محمد محسن. فهرست کتابخانه اهدایی... مشکوة به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰. ۲ جلد.
- ۱۷- موسوی خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین. روضات الجنّات فی احوال العلماء والسادات به ضمیمه فهرست محمد باقر الفت. [بی م] سعیدنائینی، ۱۳۱۲ ه. ق.
- ۱۸- میرداماد، محمد باقر بن محمد. القبسات [با چند رساله دیگر] به تصحیح محمود بن صالح بروجردی. تهران [بی ن] ۱۳۱۵ ه. ق.

احوال و آثار صائن الدین ترکه اصفهانی

بانتظام

رساله « انزالیه » او

باهتمام

دکتر سید علی موسوی بهبهانی

دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی

سقدّمه : افضل المحقّقين والمدقّقين خواجه علی بن محمد بن افضل الدین محمد
 ترکه خجندی اصفهانی ، ملقب به صائِن الدین و مکنّی به ابو محمد ، بی شک از برترین
 علماء عصر خود و از دانشمندان است که گذشته از علوم رسمی و ظاهری بر علوم سرّ و معرفت
 حقیقی آشنائی کامل داشته و در تاریخ سیر فکر فلسفی اسلام از بنیان گذاران فکر تلفیق
 فلسفه و عرفان با حقایق شرعی است که نحوه تفکّر و تحقیقات او در علوم حقیقی ، اساسی
 برای تکمیل فلسفه متعالیه یعنی حکمت خاص اسلامی شیعی بدست فلاسفه نامبردار عصر
 صفوی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرای شیرازی و ملاعبدالرزاق لاهیجی
 و ملامحسن فیض و جز آنان گردید . بعبارت دیگر چند نقطه تحوّل و جهش تکاملی در
 فلسفه اسلامی دیده می شود که بی تردید آورنده یکی از آن مراحل تکاملی همین صائِن الدین
 ترکه خجندی و کسانی که از لحاظ فکری از نخله او بشمارند می باشند .

توضیح آنکه نظر بیشتر صاحب نظران درباره سیر حکمت در اسلام اینست که از
 یعقوب کنندی آغاز شد و با فارابی و ابن سینا کمال یافت و آنگاه امام غزالی آنرا مورد
 نقد قرار داد و سرانجام با ابن رشد رو بزوال گذاشت . این نظر نه تنها در خصوص انجام
 سیر فکر فلسفی اسلامی درست بنظر نمی رسد بلکه در خصوص آغاز آن نیز کاملاً ناقص
 و نارواست . بلی اگر تنها مصداق فلسفه را فلسفه مشاء بدانیم و فکر فلسفی را منحصر
 بدان اختصاص بدیم شاید این نظر تا حدّی صحیح باشد آنهم با این قید که موضوع سیر
 فلسفه را تنها در میان اهل تسنّن از مسلمانان بررسی نمائیم و نحوه تحوّل آنرا در میان شیعه
 مذهب از نظر دور بداریم . و گرنه هرگاه فکر فلسفی را بمعنی عام آن بررسی کنیم ملاحظه
 می کنیم که نوعی از تفکّر فلسفی توأم با تعالیم دینی در همان صدر اسلام میان مسلمانان رواج
 داشته است .

چنانکه آیات قرآنی که دربارهٔ امر به تفکر و تعقل نازل شده و نیز آیاتی که در قرآن در باب اثبات صانع و معاد و نفس و جز آن آمده بخوبی شاهد این مدّعاست که اصول تعالیم اسلامی بر پایهٔ تفکر عقلی و مشاهده و استدلال استوار بوده و هر چند اسلام در صد تأسیس یا ترویج اصول فلسفه از آنجهت که فلسفه و علم است نبوده لیکن در همهٔ تعالیم خود، بدلائل و اصولی استناد می‌جسته که همه اساس فلسفی و عقلی داشته‌است. همین مایهٔ تفکر دینی اساس نخستین و بنیان اصلی فکر فلسفی در اسلام بود و بواقع مسلمانان را به آزادی تفکر و تعقل و بکار بردن منطق در امور علمی، سوق می‌داده‌است.

همین امر کافی بود که اصحاب و یاران پیغمبر که اهل حلّ و عقد بودند در همان آغاز اسلام بر طبق استنباط و نظری که از تعالیم اسلامی داشتند دربارهٔ امور علمی و حتی اجتماعی اظهار عقیده و نظر کنند. خطبات حضرت علی دربارهٔ خدا و صفات او و اعتراضات ابی‌ذر به عثمان و معاویه با استناد به آیات قرآنی و همچنین تشکیل شوری و اتخاذ تصمیمات جمعی در مسائل مهم اجتماعی همه شاهد بر اینست که آزادی فکر علمی و نحوهٔ فلسفهٔ خاص اسلامی در همان صدر اسلام وجود داشته و این نوع تفکر بر اثر برخورد با افکار علمی ملل متمدنی تازه به اسلام در آمده و نیازهای دینی برای مقابله با فکر زندقه و الحاد و سرانجام دست یافتن به منابع فکر یونانی و ایرانی و جز آن بتدریج موجب گردید که فلسفه بمعنی علمی و کلاسیک پدید آید و روش‌ها و مذاهب مختلف در آغاز ظهور خود نمائی کند و سرانجام فلسفهٔ مشاء غلبه یابد و با کوششهای علماء عصر سیر تکاملی خود را طی کرده و سرانجام بوسیلهٔ دانشمندانی مانند فارابی و ابن‌سینا که احیاناً زمینهٔ شهرت یافتن را بیدش از دیگر دانشمندان داشته‌اند بکمال برسد.

در همان عصر ابن‌سینا و کمی پیش از وی دانشمندان و متفکرانی وجود داشتند که بی‌گمان در پیش بردن و تکامل فکر فلسفی از ابن‌سینا سهم کمتری نداشتند و خود نیز در احاطهٔ آن علوم اگر مزیتی بر مشاهیر نداشتند از آنان کم احاطه‌تر نبودند. از باب نمونه می‌توان به صاحب: «السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة» و «الاعلام بمنایب الاسلام»،

یعنی ابوالحسن عامری نیشابوری را نام برد . در این باب بهمین مقدار اکتفا می‌کنیم و استقصاء بحث را بجای مناسب‌تری محوّل می‌سازیم .

امّا درخصوص پایان سیر حکمت در اسلام هم چنانکه گفتیم ختم فکر فلسفی به‌این رشد نیز غیر محقق بنظر می‌رسد . بلکه همان عصر که بنظر آنان دوران زوال فلسفه اسلام است ، بواقع آغاز نهضتی است جدید در فلسفه اسلامی که بوسیله شیخ اشراق شروع شده و با میرداماد و ملاصدرا بکمال می‌رسد .

توضیح آنکه از قرن ششم ببعد حکمت اسلامی تحت نفوذ افکار فلاسفه اشراق و عرفانی که مروج عرفان نظری بودند قرار گرفت و بتدریج امتزاج فلسفه مشاء و اشراق از یک طرف و ازسوی دیگر عرفان نظری و افکار ابن عربی در فلسفه رسوخ کرده و بر روی هم بانحوه خاصّ تعلیمات مذهبی شیعه ، حکمتی متعالی بنیان گذاشته شد که با ظهور ملاصدرای شیرازی بکمال خود رسید . در فاصله قرن شش تا قرن یازده بزرگان کم‌نظیری در حکمت اسلامی ظهور کردند که هر کدام بنوبه خود سهم بسزائی در تکوّن این فلسفه داشتند : خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی و قطب‌الدین شیرازی و قطب‌الدین رازی و غیاث‌الدین منصور شیرازی و میر سید شریف جرجانی و جلال‌الدین دوانی و جز آنان در تلیف اصول اشراق با فلسفه مشائی کوششهای فراوانی کردند . و از طرف دیگر عرفا و بزرگانی مانند سید حیدر آملی و ابن ترکه اصفهانی در توفیق شرع و عرفان سعیها نمودند و تحقیقات عرفانی را بصورت علمی در حیات معنوی شیعه وارد کردند .

در این خصوص ابن ترکه دارای امتیاز خاصی است و کار او در باب علم منشأ تحولات فکری مؤثر و حتی در پیدایش بعضی عقاید اثر فراوان گذاشت .

بهر حال بزرگان یاد شده و بسیاری دیگر در کار توسعه و تکمیل فلسفه اسلامی کوششها کرده و رنجها برده‌اند که مع الاسف تاکنون درباره هیچیک از آنان بجز خواجه نصیرالدین طوسی بررسی و تحقیق کافی علمی بعمل نیامده و شاید همین امر موجب شده که سیر فکر حکمت اسلامی را با این رشد ختم شده تلقی کرده‌اند .

در اینجا ناگزیر از یادآوری این نکته است :

اگر نظری عمیق در سیر فکر علمی و فلسفی بشر بیاندازیم تا آنجائی که آگاهی ما امکان می دهد، تحولات عمیق فکری را در میان جوامع هر چند پیشرفته باشند بسیار نمی بینیم، یعنی تعداد افرادی که فکر و فلسفه ای نو در طول ده ها قرن در جامعه ای می آورند بتعداد انگشتان دو دست نمی رسد. بنابراین اگر ما در فلسفه اسلامی حتی پنج تن دانشمند بزرگ صاحب فکر و فلسفه خاص را همچون فارابی و شیخ اشراق و ابن عربی و ملاصدرا و غیره داشته باشیم باید بر خود ببالیم که از لحاظ حیات فکری و معنوی قوی و بسیار غنی و پرمایه هستیم تا چه رسد باینکه دانشمندان صاحب نظر اسلام اگر بدقت بررسی شود بر بیش از این تعداد بالغ خواهد بود. باری «این رشته سردراز دارد»... و بمصداق «این سخن بگذار تاجای دیگر» از بسط مقال خودداری می نمایم. ولی این نکته را تکرار می کنم که تحقیق درباره افکار و آثار این بزرگان بصورت علمی وظیفه ایست بر کسانی که در خود استعداد و توانائی برای این کار می بینند.

این بنده هر چند خود را در آن حد نمی بینم ولی بحکم علاقه و عشقی که در خود احساس می کنم تصمیم گرفتم که در این راه گامی بردارم.

به همین جهت در صدد برآمده ام که مؤلفات صائن الدین ترکه را بتدریج باروش تحقیقی با کمک و مساعدت بزرگان علم و دانش تصحیح کرده و بطبع رسانم. می توانم بر خود ببالم و بگویم که نه تنها شروع در مقصود کرده بلکه کار تصحیح بسیاری از مؤلفات فارسی ترکه را با کمکهای فراوان و شبانه روزی دوست دانشمند آقای ابراهیم دیباجی پایان رسانده و در آینده نزدیک بطبع خواهد رسید.

البته دنباله این کار را رها نکرده و همواره در کار تصحیح و مقابله ببقیه آثار او هستیم و امید است همه آثار موجود او را بانقد کامل بچاپ برسانیم. گزارش کار تصحیح این آثار در مقدمه ای که بر آن نگاشته ام بتفصیل آمده و تکرار آن را لازم نمی داند و در اینجا تنها اشاره مختصر بشرح زندگی و آثار صائن الدین می شود.

زندگی صائن : ازدوران کودکی و زمان جوانی و چگونگی مسافرتهاى او جز مختصر نوشته‌هاى در تذکره‌ها و کتب تراجم احوال که بیشتر جنبه شرح حال دارد اطلاع دقیقی در دست نیست و جز این هم نمی‌تواند باشد. زیرا از آثار و مصنفات وی جز کتاب «تمهید» بطبع نرسیده و می‌دانیم که بهترین مأخذ برای بررسی احوال و افکار بزرگان همان آثار آنان است. بلی آنچه از مأخذ مورد مطالعه بدست می‌آید بطور خلاصه چنین است که صائن الدین ابتدا نزد برادر بزرگ خود بتحصیل علوم اشتغال یافت و پس از آن به امر برادر پانزده سال تمام بسیاحت بلاد و تحصیل علوم گذرانید و ضمن مسافرتهاى خود بحجاز و شام و مصر مدتی در شهر اخیر در خدمت شیخ سراج الدین تلمذ نمود. و بیش از این اطلاعی در دست نیست که نزد چه کسان دیگری بتحصیل پرداخته و کسب فیض کرده است. و همین مقدار می‌دانیم که بر اثر کوشش و ذكاء خویش در علوم عقلی و نقلی و تصوف عالی و علوم غریبه مانند علم نقطه و حروف و علم اعداد و جفر و جز آن تبهر یافت و در این علوم کتابها ساخت که همان آثار و مصنفات وی در علوم مزبور گواهی صادق بر تبهر او در دانشهای مزبور است.

تولد و وفات : در باب تولد وی اطلاعی در دست نیست. اما در خصوص وفات او سه قول بنظر رسیده : صاحب حبیب السیر وفات او را بسال ۸۳۰ هـ ذکر کرده. و صاحب تذکره القبور بنقل از مجالس المؤمنین در گذشت او را بسال ۸۳۵ هـ ضبط کرده. و در مجموعه شماره ۸۵۰۳ مجلس شورای ملی که بخط شاگرد اوست و احیاناً خط مؤلف نیز در آن دیده می‌شود و اقدم نسخ موجود از مصنفات وی می‌باشد در گذشت وی بسال ۸۳۶ هـ ضبط شده است البته قول اخیر بنظر صحیح تر می‌رسد. زیرا اولاً مأخذ آن اقدم و اصح است و ثانیاً مصادره اموال و حبس و تبعید وی بسال ۸۳۰ هـ روی داده است. و می‌دانیم که سید صائن در حدود شش سال پس از آن واقعه حیات داشته است. بنابراین قول باینکه در سال ۸۳۰ هـ در گذشته غیر صحیح است و باید در اواخر سال ۸۳۵ یا اوائل

۸۳۶ هـ در گذشته باشد . و هر دو قول یکی باشد یعنی در مثل در ذی الحجه ۸۳۵ هـ در گذشته باشد و چون آخر سال ۸۳۵ هـ بوده برخی مسامحه کرده آنرا بسال ۸۳۶ هـ ضبط کرده باشند . والله العالم .

شخصیت اجتماعی : صائن الدین علاوه بر شخصیت و مقام علمی دارای موقعیت اجتماعی و از خاندانی معروف بوده است که بیشتر افراد آن خاندان بعلم و مقامات عالی شهرت داشته اند و خود وی بمنصب قضا نیز رسیده است . همین موقعیت علمی و اجتماعی صائن الدین موجب شد که از بدگوئی حسودان و زجر و حبس و تبعید فرمانروایان زمان خود برکنار نماند . صائن الدین در نفقه المصدور خود ، هم بمقام و موقعیت خویش اشارت دارد و هم در خصوص مشقت و زجر و حبسهای که از جور فرمانروایان دیده ذکر آورده است باری در خصوص زندگانی سید صائن الدین اصفهانی ، علاوه بر آنچه مذکور افتاد این نکات را از نفقه المصدور اول و ثانی خود صاحب ترجمه و کتابهای دیگر مورد مطالعه بدست آورده یاد آور می شود :

۱- بهنگام استیلای تیمور گورکانی و فتح اصفهان ظاهراً برجستگان خاندان ترکه از جمله صائن الدین علی بن محمد بن محمد ترکه و برادرانش بامیر تیمور به سمرقند کوچانده شدند . و صائن الدین از آنجا به امر برادر بزرگ خود بسیر و سیاحت بلاد و تحصیل پرداخت و این مسافرت حدود پانزده سال بطول انجامید . وی در عراق بود که خبر مرگ امیر تیمور را شنید و آنگاه به اصفهان آمد و مجلس درسی تشکیل داد .

۲- در حدود سالهای ۸۰۸ - ۸۰۹ هـ که پیر محمد نوه تیمور و پسر شاهرخ والی فارس شد ، صائن الدین علی را بشیراز دعوت کرد . ولی پس از پیر محمد چون حکومت اصفهان به میرزا اسکندر رسید ، سید صائن مورد عنایت قرار گرفت و در دستگاه او صاحب قدرت و نفوذ گردید . اما پس از طغیان میرزا اسکندر و گرفتار آمدن او بدست شاهرخ صائن از او اختیار کرد . لیکن بر اثر سعایت بداندیشان ذهن شاهرخ بر او شورید

ونسبت بوی بدگمان شد. بهمین جهت صائِن دوبار بخراسان سفر کرد و در سفر دوم مورد لطف شاهرخ واقع شد و بمنصب قضاء یزد رسید. بارسیدن به این مقام باز مورد بدگوئی و حسادت حاسدان قرار گرفت و بصوفی بودن متهم شد و تألیفات وی در این علم مورد استناد بدگویان بود. بهمین خاطر به هرات دعوت شد تا در این خصوص از او بازجوئی شود. نفثه المصدور اول را صائِن در شرح این اتهام و جوابهای خود مبنی بر عذرخواهی و اینکه او در جوانی کتابهای مورد استناد را نوشته و منظورش تعلیم و تعلم بوده است و هیچگاه بدان اصول اعتقاد پیدا نکرده و همواره در عمل بر طبق مذاهب سنت و جماعت عمل کرده است. رساله اعتقاد را که ظاهراً در حدود ۵۹ سالگی و در حدود سنه ۸۲۹ هـ نوشته برای دفاع از همین اتهام بوده است. در این رساله به حدیث «تعلموا حتی السحر» استناد بسته است.

۳ - صائِن الدین در هنگامی که «احمدلر» نسبت بشاهرخ سوء قصد کرد، دوباره مورد سوء ظن قرار گرفت و بجنس و تبعید و مصادره اموال محکوم شد. وی در «نفثه المصدور ثانی» خود شرح این گرفتاری را آورده است.

۴ - صائِن الدین چنانکه در بعض آثار خود متذکر شده دارای ده فرزند بوده است.^۱

روش فکری او: نکته دیگر که باید یادآور شوم، آنکه گروهی صاحب ترجمه را متمایل بحروفیان یا لا اقل مؤثر در طریقه آنان می دانند.

پرفسور هانری کربن در ضمن مقاله تحقیقی خود تحت عنوان: «ژرف بینی معنی در تأویلات صوفیان ایرانی»^۲ میان چندتن از صوفیان بزرگ مقایسه کرده و بمناسبت رساله «شق قمر» صائِن الدین را مورد تعریف و تحلیل قرار داده و می گوید: صائِن در این رساله

۱ - به مقدمه جلالی نائینی بر ترجمه ملل و نحل ص ۳۶ بعد مراجعه شود.

2 - *L' intériorisation du sens en herménautique soufie iranienne*, in: *Eranos* -

آیه «اقتربت الساعة وانشق القمر» را به هفت طریق و از نظر هفت گروه بدین ترتیب تفسیر می کند :

۱ - فقها و محدثان .

۲ - متکلمان و حکماء اسلام .

۳ - مشائیان .

۴ - اشراقیان .

۵ - صوفیان (مقصود شاگردان و پیروان طریقه ابن عربی است) .

۶ - حروفیان یعنی علماء علم حروف .

۷ - شیعیان یا اساطین و علماء اهل بیت .

او بدین طریق سخن از حروفیان و نکاتی در این خصوص بمیان می آورد از جمله می گوید: صائِن الدین حروفیان را ارباب علم حروف قرآن می خواند . نکته دیگر آنکه عقیده حروفیان را قابل مقایسه با علم حروف یهودی بنام (کابالا) می داند .

وی اضافه می کند که اصل حروفیان از آسیائیه (ترکیه و مصر قدیم) بودند که بزبان یونانی چیز می نوشتند . پس از آنان عارفی شیعی بنام مغیره که ساکن کوفه بود در این علم صحبت داشته است . و بعدها اسماعیلیان و کسانی که در باب حسابهای اجد صغیر و کبیر کار می کردند از تأثیر علم حروف بحث کرده اند .

پرفسور کربن در همین مقاله در خصوص نظر صائِن الدین ترکه در باب علم حروف می گوید: صائِن الدین وجود را دارای مراتب بسیار می داند و می گوید تفاوت مراتب مزبور بحسب تفاوت قابلیت موجودات است در پذیرش مرتبه ای از آن و حیثیات وجودی موجودات بعضی قائم بخود و بعضی قائم بغیرست . و از جمله حیثیاتی که قائم بخود می باشد روح است که آنهم خود دارای مراتب است . و از حیثیاتی که بخود قیام ندارد افعال و کلمات است . کلام خود از امهات منابع وجودست و همه موجودات قطع نظر از ظرف زمان آنها یعنی از موجودات گذشته و حال و آینده و کلی و جزئی بوسیله کلام بوجود

می آیند. ظهور همه ممکنات بکلام است و همچنین همه معانی و نظرات و عقائد تنها در وقتی ظهور می یابند که بمرتبه کلام برسند. ولی چنانکه گفتیم کلام خود امری قائم بغیر یعنی قائم به متکلم است نه قائم بذات خود.

چنانکه ملاحظه می شود صائن الدین نه تنها به علم حروف آگاه بود بلکه مسلم است که حروفیان متأخر از وی و از تأثیر عقاید و گفتار او فارغ نبوده اند. و این نکته درباره شخصیت فکری و علمی صائن الدین قابل بررسی و تحقیق دقیق است که بحث آنرا بموقع مناسب محول می سازیم.

در اینجا تنها به این نکته اشارت می رود که طرز استدلال و روش بیان وی در تحلیل مسائل علمی و دینی مؤید این مدعاست؛ زیرا همواره در بیان عقاید گروههای مختلف پیرامون موضوعی در آخر تحلیل آن موضوع را از نظر علم حروف بیان می دارد و آنرا بر دیگر عقاید و نظرات ترجیح می نهد. این نکته را از همه آثار او می توان دریافت چنانکه در خاتمه همین رساله انزالیه که بضمیمه این مقاله بطبع می رسد، همین روش دیده می شود. عین عبارت وی چنین است:

«ثم اذا ظهر هذا ، فلنختم الکلام بوجه مصحح عن لسان اهل الحرف ، وهم اصحاب الخاتم ، وورثته الذين يفهمون المعاني من الصور الثلاث ، التي للحروف انفسها عند ما كانت في قدس تنزهها وتجردها عن ملابس التعلق والترکیب ، بدون ان يتوسل في ذلك الى وضع من الواضع او بتوسط جعل من الجاعل . الا انه لعدم انس طباع الاكثرين بذلك الطريق ، واعتيادهم فهم المعاني المتداولة من التרכیبات والاضاع المتعارفة بين ايديهم ، استوحشوا من هذا الطريق ، استيحاش الطفل الرضيع من الاغذية القوية ، التي بها قامت اعضائه الى اقدام النهوض ، واستوى الى تمام مرتبة الرجولية والبلوغ . فلنتعرض في بحثنا هذا الى ما هو الاقرب الى الطّباع من تلك الوجوه تنزلاً الى مدارك الافهام ...»

بی مناسبت نیست نمونه ای از همین روش را از رساله شرح حدیث انا النقطة ... در اینجا نقل نمائیم.

در اوائل رساله شرح حدیث «انا النقطة التي تحت الباء» گوید :

«تنبیه : ببايد دانست که حروف مقطعه قرآنی که تحفه انبیا و رسل از حضرت عزّت به سوی سرگشتهگان بادیّه ضلال و حیرت مهملان آمده بر مقتضای نصّ : «وجعل لکم السمع والابصار والافتدة قليلاً ما تشكرون» ، اورا در این عالم سه مجلی بیش نیست که در آنجا روی بنماید و منبع علوم کشفی و مصدر شروح صدری گردد ، و آن همین سه مشعر است که درین آیه کریمه بدان اشعار فرموده ، چه حروف را به ازای هر مشعری ازین مشاعر ثلاثه صورتی خاص و هیکی معین پرداخته شده که در آنجا بدان صورت ظاهر گردد .

اولاً صورت کلامی است که مورد نزول آن سمع است

وثانی صورت کتابی که مصور ظهور آن بصراست

وثالث صورت معنوی لبابی که محلّ بروز آن فؤاد است .

چون این مقدمه روشن گشت باید دانست که هر صورتی ازین صور ثلاثه مادّه خاص دارد که به منزله هیولای این صورت می شود و مبدأ تقوم و منشأ تفصیل او همان می گردد ، چنانچه صورت هوایی در صورت کلامی و نقطه ضیائی در صورت کتابی و وحدت اصلی در صورت لبابی . و ازین صور ثلاثه آنکه تعلق به طرف ولایت دارد و زبان حکمت نشان ، هیکل کتابی است که اصل آن نقطه است ، و لهذا از وجهی نقطه مبدأ وجود حروف واقع گشته و از وجهی دیگر همو مبدأ تمیز او و علم بدان .

و از اینجا روشن گشت وجه اختصاص نقطه به حضرت ولایت شعاری امیری سلام الله علیه و علی آله ، چنانکه عبارت حقایق نشان بدان اشارت فرموده . چون این مقدمه روشن شد ، وقت آمد که شروع در وجوه تحقیق آن کرده شود و بنیاد از وجهی که به زبان ابنای زمان نزدیک تر است نهاده ، تا واردان بوادی بعدرا سبب انس شود و در مدارج این سخن عروج نمایند و از توغل در مکامن آن مستوحش نگردند .

شعر :

ده پایه پست کرده ام آهنگ قول خویش تا بوکه فهم آن به مذاق تو در شود

نهفته نخواهد بود برواقفان عرف مناسبت که بنای زبان رمز بر آن است که نقطه سبب اظهار حرف می شود و هویدا کردن خصوصیات هریک از آن . پس نقطه برین وجه لباسی باشد از آن حرف که بدان می تواند بر صدر اظهار و اشعار خرامیدن . و حروف در تلبس بدان لباس مراتب متفاوت دارند ؛ چه بعضی آنند که به صورت وجودی نقطه متمیز و هویدا می شوند که آن را حروف ناطقه خوانند ، و بعضی بصورت عدمی او ظاهر می شوند و آن صوامت اند . و قسم اول که نقطه بصورت وجودی خود سبب هویدایی آنها اند ، چندی لباس نمایش کونی حرف و تفوق خارجی او واقع اند ، چنانکه نقطه خا و فا ، و چندی لباس نمایش وجودی و مدارج تبطن داخلی افتد ، چنانچه نقطه با و جیم . چون این روشن گشت ، بیاید دانست که «با» عبارت از صاحب مرتبت نبوت است ، چه نبی به زبان هدایت نشان حرف «با» بیان و ابانت است که بصورت نون و یا که تمام سویت اعتدالی است ظاهر گشته .»

شعر او : در خاتمه این نکته را نیز یاد آور می شویم که خصوصیات سبک وی در نظم و نثر نیاز به بررسی و دقت بسیار دارد که نگارنده در نظر دارد ضمن نشر آثار وی بدین خصوصیات نیز اشاراتی بکند . در اینجا برای نمونه غزلی از سید صائن که مبین فکر عرفانی او هم هست می آورد تا بهر شاعری او نیز اشارتی شده باشد .

ساقی به آستانه دولت پناه پیر	کز چشم پر خمار خودم کاسه بگیر
منشور عقل را قلم عزل کش به سر	تا عشق باشدم همه در ملک دل امیر
جز جام می مجوی فتوحی به هیچ باب	ای دل اگر ز روزن عشقی سخن پذیر
در طیّ جان ذخیره کنم روز حشر را	گر نامه ای ز پیر مغان آر دم بشیر
با خاک دیر روی امیدم سیاه باد	گر آب کوثر آیدم ای شیخ در ضمیر
سلطانی دو کون به یک جو کجا خرد	رندی که شد به کوی خرابات عشق اسیر
خاک درش علی به نظر مغنم شمار	کز بهر روشنائی کحلی است بی نظیر .

شرح مؤلفات و آثار او : چنانکه یاد آور شدیم تا کنون در باب عقائد و آثار

صائِن الدین ترکه که جز گزارشهای مختصر تحقیقی نشده و نوشته جامع و دقیق انتشار نیافته است. از آثار وی نیز بجز کتاب «التمهید فی شرح قواعد التوحید» کتاب و یار ساله‌ای بطبع نرسیده و آن هم که بطبع رسیده سخت مغلو ط و بدخط است. بنابراین نگارنده اول کسی است که در صدد جمع آوری و تصحیح و نشر همه آثار این شخصیت علمی برآمده است.

کوشش این بنده براینست که تا حد امکان در هر کجا اثر یا خبری از این دانشمند وجود داشته باشد بر آن آگاهی یابد ولی مع الوصف تا این تاریخ تنها به آثاری از صائِن دست رسی پیدا کرده که در ذیل بدان اشاره خواهد شد. و این فهرست از روی همان آثار تنظیم گردید.

مجموعه‌هایی که نگارنده به آنها دست رسی داشت و فهرست حاضر از روی آنها تنظیم گردید بدین شرح است :

۱ - مجموعه شماره ۸۵۰۳ مجلس شورای ملی که اکثر نزدیک تمام آثار صائِن را دارد و اقدم و اصح نسخ موجودست ؛ زیرا در زمان حیات مصنف کتابت شده و جابجا خط مؤلف در آن دیده می‌شود.

۲ - مجموعه شماره ۸۵۰۴ مجلس شورای ملی که از لحاظ خط بسیار روشن و خواناست و بسیاری از آثار مصنف را دارد.

۳ - مجموعه شماره ۸۵۰۵ مجلس شورای ملی که شامل چند اثر بیش نیست و بهمان خطی نوشته شده که مجموعه قبلی کتابت گردیده و در واقع جلد دوم همان مجموعه است.

۴ - مجموعه شماره ۸۳۸۷ کتابخانه مجلس شورای ملی که هنوز فهرست نشده است. هر چهار مجموعه فوق تحت عنوان «مجلس شوری شماره ...» در این فهرست ذکر می‌شود.

۵ - مجموعه شماره ۵۸۵۸ فهرست دانشگاه تهران. این مجموعه در اصل متعلق به مرحوم سعید نفیسی بود و بدانشگاه انتقال یافت و بهمین جهت تحت عنوان «سعید نفیسی شماره ...» در فهرست ذکر شد.

۶ - مجموعه شماره ۳۲۶ فهرست کتابخانه دانشکده ادبیات مربوط به کتابهای امام جمعه کرمان. این مجموعه تحت عنوان «امام جمعه کرمان شماره ...» در فهرست ذکر شد.

۷ - مجموعه میکروفیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه که بشماره ۴۴۲ ثبت شده و عکسهای این مجموعه در چند جلد ظاهر شده و بشماره های ۸۲۶ و ۸۲۷ و ۸۲۸ در کتابخانه مرکزی ثبت شده است. در فهرست حاضر نسخ این مجموعه تحت عنوان «میکروفیلم مرکزی دانشگاه عکس شماره ...» ذکر گردید.

۸ - مجموعه های کتابخانه مرکزی دانشگاه که بشماره های ۴۳۱ و ۳۲۳۱ و ۸۳۵ و ۵۲۴۴ و ۱۰۳۳ و ۲۴۰۱ و ۴۷۷۸ و ۳۵۱۴ و ۱۲۹۴ در فهرست دانشگاه آمده. این مجموعه ها در فهرست حاضر تحت عنوان «دانشگاه شماره ...» ذکر شد.

۹ - مجموعه شماره ۸۱۰ فهرست شده دانشکده الهیات و معارف اسلامی که تحت عنوان «الهیات شماره ...» در این فهرست ذکر شد.

۱۰ - مجموعه های شماره ۱۲۴ و ۲۹۳۰ فهرست شده کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار که تحت عنوان «سپهسالار شماره ...» در این فهرست ذکر شد.

این نکته را اضافه می کند که در فهرست حاضر ذیل معرفی هر کتاب یا رساله یا اثر دیگر نسخ موجود از آن اثر را تحت عنوان «نسخه» معرفی می کند و ضمن عناوین یاد شده معلوم می سازد در کدام مجموعه و متعلق بچه کتابخانه است.

نکته دیگر آنکه گاه نام اثر یا کتابی از مصنف در این فهرست ذکر کرده ایم ولی نسخه ای از آن در مجموعه های یاد شده ندیده ایم. این گونه آثار از کتب تراجم احوال یا فهرست کتابخانه ای نقل شده که مأخذ آنرا همانجا ذکر کرده ایم.

نکته دیگر آنکه سعی شده موضوع هر اثری را که معرفی می کنیم باختصار بیاوریم تا خواننده بداند کتاب یا رساله مزبور پیرامون چه مسأله ای تصنیف شده است. تنها چند مورد معدود که موضوع اثر از نام آن درک می شد، از گزارش موضوع آن خودداری شد.

نکته* اخیری که یاد آور می شود آنکه مطالعه کننده* فهرست حاضر برای استفاده* بیشتر ناگزیر باید این مقدمه را بخواند. تا اگر بخواهد اصل نسخه ای از اثرهای معرفی شده مطالعه کند، شماره* صحیح و کامل آنرا بدست آورد.

باتمام این احوال به اطمینان یاد آور می شود که این فهرست شامل معرفی همه آثار صائن الدین ترکه نمی تواند باشد. زیرا چنانکه گفته ایم نگارنده نه اطلاعی بر بسیاری از کتابخانه ها دارد و نه فهرست آنها را دیده است. امید آنکه باتوفیقات الهی بعدها فهرست کامل تری عرضه کند. والله المؤید.

۱- اجازه روایت کتاب المصایح / عربی

اجازه ایست که برای یک تن از فضلالی عصر خود نوشته است.
نسخه :

مجلس شورای ملی مجموعه* شماره* ۸۵۰۳

۲- الاربعینیة یا خصائص عدد الاربعین / عربی.

شرح حدیث : « من حفظ اربعین حدیثا ... »
نسخه :

۱- مجلس شورای ملی، مجموعه* شماره* ۸۵۰۳.

۲- مدرسه* سپهسالار، « « ۲۹۳۰.

۳- میکروفیلم کتابخانه* مرکزی دانشگاه : عکس شماره* ۸۲۶.

۳- اسرار صلوة / فارسی.

دربیان رموز و اسرار نماز به شیوه* عرفانی، در سال ۸۲۸ در نزد نوشته شده است.
نسخه :

۱- کتابخانه* دانشکده* ادبیات امام جمعه* کرمان، مجموعه* شماره* ۲۲۶.

۲ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۳ - نفیسی ، مجموعه شماره ۵۸۵۸ فهرست دانشگاه .

۴ - اصطلاحات صوفیه / عربی

به ترتیب الفبائی تدوین یافته .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - مدرسه سپهسالار « « ۲۹۳۰ .

۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۹ .

۵ - اطوار ثلاثه / فارسی .

این کتاب مقدمه گونه ایست در شرح و بیان سه طور از اطوار صوفیان که هرطوری خاص گروهی معین است : این اطوار چنانکه مصنف اشارت دارد عبارتست از طور محققان ، و طور ابرار و طور اخیار ، وی در مقدمه گوید : «اشارت سعادت بشارت ... رسید مشتمل بر آنکه مقدمه ای در تصوف می باید ساخت که جامع سه طور باشد از اطوار صوفیه ... یعنی محققان و ابرار و اخیار که اساطین مشایخ مانند امام المحققین شیخ محی الدین ابن العربی و شیخ نجم الدین کبری و شیخ شهاب الدین سهروردی ... هر یک بطوری از آن منسوبند » .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - « « « « « ۸۵۰۴ .

۳ - « « « « « رساله شماره ۱۹ فهرست شده . ۱۹۱۸

۴ - موزه بریتانیا ، « « Add 2983 و مجموعه شماره :

6837 م Add (ریو ۸۳۱) .

۵ - دانشکده ادبیات ، شماره ۳۲۶ مجموعه امام جمعه کرمان .

۶ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۹ .

۶ - اعتقاد / فارسی .

رساله کوچکی است درباره اعتقادات خودش .

مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۷ - اعتقادات یا رساله معتقدات / فارسی .

درباره معتقدات خودش ، آنرا در تاریخ ۱۹ جمادی الاولی ۱۳۸۹ هـ در هرات نوشت .

در این رساله نیز اشاره بدان نیست که مصنف این رساله را بدین نام موسوم کرده باشد ، و تنها چون مطالب کتاب در بیان معتقدات مصنف است بدین نام خوانده شده ، و بنابراین اسم خاص نیست . در مقدمه سبب تألیف رساله را دو چیز ذکر کرده است : یکی آنکه به پیروی از آیات و روایات اعتقادات خود را نزد مؤمنان بیان کند تا گواه او باشند در آن جهان . و دیگر آنکه دفع شر از خود کند ، زیرا علماء قشری او را در بارگاه امیر وقت تکفیر کرده بودند و بواقع رساله رد اتهامات وارده است . این کتاب غیر از رساله کوچک دیگری است که در باب اعتقاد خود نوشته و تحت عنوان اعتقاد ذکر گردید .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - « « « « « ۸۵۰۴ .

۳ - دانشکده ادبیات ، « « ۳۲۶ امام جمعه کرمان .

۴ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۹ .

انجام :

رجوع شود به : رساله انجام .

۸ - انزالیه / عربی .

رساله ایست در بیان انزال کتب آسمانی که متن آن در این مقاله چاپ شده است .

۱ - مجلس شورای ملی ، شماره ۸۵۰۳ .

۲ - میکرو فیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۶ .

۹ - البائیه / عربی .

سؤال و جواب است . کسی از خجندی علت تقدم حرف «باء» را بر تمام حروف در قرآن می پرسد و از حکمت آن جو یا می شود ، صائِن الدین این رساله را در جواب سؤال یاد شده و شرح موضوع مذکور بروش حروفی نوشته است .

این رساله غیر از رساله شرح حدیث (انا النقطة) است که بفارسی نگارش داده .
نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - مدرسه سپهسالار ، مجموعه شماره ۲۹۳۰ .

۱۰ - بزم و رزم / فارسی .

مناظره ای است میان قلم و شمشیر و این کتاب غیر از مناظرات خمس او است . و آنرا در تاریخ ۲۴ ربیع الثانی ۸۲۹ نوشته است .

چنانکه از خود اسم کتاب بدست می آید موضوع کتاب گفته گوئیست میان برگزیدگان بزم جمال و فرمانروایان بارگاه جلال که هر کدام با استناد به ادله عقل و نقل خود را مقرب تر و برتر می دانند . و احتجاج از طرف ارباب رزم آغاز می شود و اصحاب بزم بدان پاسخ می گویند تا سرانجام بفرمان سلطان عشق ذوق و عقل مأمور رسیدگی به دعوا و گفتار طرفین می شوند و دادرسی بدین نتیجه می انجامد که تمشیت امور دین و دنیا بهر دو طایفه بستگی دارد و هر کدام در جای خود سودمند و ارجمند توانند بود و لازمست که هیچیک از حد

و مرتبهٔ خویش تجاوز نکند ، بلکه بوظیفهٔ خود قیام و اقدام نماید . مصنف این مناظره را بروشی ذوقی و عارفانه نگاشته و سلطان همهٔ امور را فرمانروای بارگاه عشق شناخته است . رساله تحت عناوین بخصوصی تحریر نشده و ابواب و فصول معینی ندارد .
نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .
- ۲ - « « « « « ۸۳۸۷ فهرست نشده .
- ۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۳۰ .
- ۴ - دانشکدهٔ ادبیات ، مجموعهٔ « ۳۲۶ امام جمعه کرمان .

۱۱ - تحفهٔ علائی / فارسی

نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .
- ۱۲ - ترجمهٔ احادیث ممزوج با سخنان علی (ع) وائمه / فارسی و ناقص .

نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی مجموعهٔ شمارهٔ ۸۵۰۳ .

تفسیر آیه : (ثمانیه ازواج ...)

رجوع شود به : مدارج افهام الافواج .

۱۳ - تقدیم العقل علی النفس / عربی

دارای چهار مسأله به روش حروفیان

نسخه :

- ۱ - مدرسهٔ سپهسالار مجموعهٔ شمارهٔ ۲۹۳۰ .
- ۲ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شمارهٔ ۸۲۶ .

۱۴ - التمهید فی شرح قواعد التوحید / عربی

مورخ دوشنبه ۸۳۰ در شیراز . این کتاب در سال ۱۳۱۵ و ۱۳۱۶ در تهران بچاپ رسیده است .

نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی مجموعه شماره ۸۵۰۳ .
- ۲ - مدرسه سپهسالار « « ۲۹۳۰ .
- ۳ - مدرسه سپهسالار ، مجموعه ۱۲۴ ج .
- ۴ - دانشگاه : ش ۴۱۳ و ۳۲۳۱ و ۵۲۴۸ فهرست شده .

۱۵ - حاشیه خطبه کشف / عربی

شرحی است بر خطبه تفسیر کشف زنجیری .
نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی مجموعه شماره ۸۵۰۳ .
- ۲ - مدرسه سپهسالار « « ۲۹۳۰ .
- ۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۶ .

حروف

رجوع شود به : رساله حروف .

۱۶ - رساله انجام = رساله در تمیز علم حروف از تصوف / فارسی :

در بیان فرق علم حروف و تصوف .

در این کتاب مصنف برای امتثال فرموده‌ای که ناگزیر از اطاعت آن بوده است ، باختصار و اجمال و بایان ساده و روشن که درخور فهم همگان باشد ، فرق میان علم حروف را با علم تصوف بیان داشته . و از میان همه ممیزات این دو علم تنها به فرق میان آن دو از جهت

غایت و غرض اکتفا کرده است . باری این رساله مشتمل بر مقدمه و دو وصل و یک خاتمه است . و درپاره‌ای از مجموعه‌ها با خط قرمز نام کتاب « رساله انجام » نوشته شده ولی در متن کتاب اشارتی بدین نام دیده نمی‌شود .

گویا بدانجهت که در این رساله بحثی از معاد و تفسیر از آیه : « والیه یعود » است و سرانجام جهان مورد بحث است ، سبب شده که آنرا رساله انجام خوانده‌اند .
نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .
- ۲ - « « « « « ۸۰۳۴ .
- ۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۸ .
- ۴ - دانشکده ادبیات ، شماره ۳۲۶ که بعنوان رساله مقصود از علم حروف و تصوف معرفی شده است و مؤید آنست که نام کتاب رساله انجام نیست .

۱۷ - رساله حروف / فارسی .

این کتاب بفرموده بزرگان وقت در بیان علم حروف نگارش یافته است . و در آن بطور اختصار اصول و مقدمات این علم درخور فهم مبتدیان آورده شده است تا بگفته مصنف : « مسافران اقلیم طلب و سیاحان جد و تعب را محضری باشد از مائده ... » .
نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .
- ۲ - « « « « « ۸۵۰۴ .
- ۳ - بادلیان ، (ش ۱۲۹۸ گ ۴۵ - ۴۷) .
- ۴ - دانشکده ادبیات ، مجموعه شماره ۳۲۶ امام جمعه کرمان .
- ۵ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۸ و ۸۲۹ .

رساله خواص علم صرف

رجوع شود به : معنی علم صرف .

۱۸ - رساله در شرح حقیقت وحدت مطلقه ذاتیه / عربی

چنانکه از عنوان آن فهمیده می‌شود ، صائن وحدت مطلق ذاتی را در این رساله بروش عرفانی و کوتاه نوشته است . در بعض فهرس این رساله بنام «الختمیه» ثبت شده است .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۱۹ - رساله معما / فارسی .

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲۰ - رساله قابلیت / فارسی

مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۱ - سعید نفیسی ، مجموعه شماره ۵۸۵۸ .

۲ - میکروفیلم دانشگاه عکس شماره ۸۲۷ .

۳ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۴ .

۴ - دانشگاه ، شماره ۳۱۶ و نگارنده فهرست آنرا از آثار فیض معرفی کرده است .

۲۱ - رساله نقطه / فارسی .

شرحی است بر حدیث : « انا النقطة التي تحت الباء » و آنرا در ۱۶ رمضان ۸۲۸

نوشته است .

مصنف بسببک خاص خود این رساله را در تفسیر این حدیث نگاشته و آنرا به چند

وجه شرح و تفسیر نموده است . سبب تألیف آنرا در مقدمه کتاب اجابت مسؤول یکی از

عزیزان خود ذکر کرده است .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - « « « « ۸۵۰۴ .

۳ - سعید نفیسی « « ۵۸۵۸ .

۲۲ - سلم دارالسلام / فارسی

در بیان احکام ارکان ایمان و اسلام در پنج باب .
نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - « « « « شماره ۸۳۸۷ (فهرست نشده)

۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۸ .

۲۳ - سؤال الملوک / فارسی

در بیان علم حروف در یک مقدمه و دو وصل و خاتمه بنام امیرزاده بایسنغر .

۱ - مجلس شورای ملی مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - « « « « « ۸۳۸۷ (فهرست نشده) .

۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۸ .

۲۴ - شرح البسمله / عربی

در بیان معنی (بسم الله ...) بروش اهل حق .
نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - مدرسه سپهسالار « « شماره ۲۹۳۰ .

۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۶ .

شرح قصیده تائیه ابن فارض :

رجوع شود به : شرح نظم الدر .

۲۵- شرح تجلی ذاتی / عربی

شرحی است بر کلام ابن هود مغربی در تجلی ذاتی .
نسخه :

۱ - مدرسه سپهسالار مجموعه شماره ۲۹۳۰ .

۲ - دانشگاه ، شماره ۱۰۳۳ .

۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۶ .

شرح حدیث (انا النقطة التي تحت الباء)

رجوع شود به : رساله نقطه .

۲۶- شرح حدیث الایمان یا شرح دوحیث نبوی / عربی

بروش فلسفی و عرفانی و حروفی در تفسیر دوحیث نبوی :

۱ - ان لكل شی قلب و قلب القرآن یس .

۲ - انزل القرآن علی سبعة احرف .

کسی از مصنف تفسیر این دوحیث را که خالی از غموضت نیست خواسته است

و مؤلف این رساله را به التماس سؤال کننده در تفسیر دوحیث مرقوم نگاشته است . رساله

کوچکی است و جمعاً دو صفحه از مجموعه شماره ۸۵۰۴ مجلس شورای ملی و دفتر آخر

همان مجموعه است .

نسخه :

۱ - مدرسه سپهسالار ، مجموعه شماره ۲۹۳۰ .

۲ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۴ .

۲۷- شرح حدیث غمام / فارسی

شرحی است در تفسیر این حدیث که : از رسول (ص) سؤال شد خدا پیش از آفرینش مخلوقات کجا بود ؟ حضرت در جواب گفت : « کان فی عماءٍ مافوقه هواء و ماتحته هواء » . مصنف بروش عرفانی و حروفی حدیث را به اختصار شرح کرده است .
نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، شماره ۸۵۰۳ .

۲ - « « « ۸۳۸۷ (فهرست نشده) .

۲۸ - شرح حدیث : « خیر الحدیث کتاب الله و خیر الهدی هدی محمد و شر الامور محدثاتها و کل بدعة ضلالة » / عربی

این رساله را به امر رکن الدین ساعد کرمانی بروش اهل حق نوشته است .
نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲۹ - شرح ده بیت محیی الدین / فارسی

بروش عرفانی است و در بیان فرق میان وجود و کون است .

مورخ ۱۵ رمضان ۸۳۸ در شیراز .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - « « « « ۸۵۰۴ .

۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۷ .

شرح رساله ابن هود

رجوع شود به : شرح تجلّی ذاتی .

۳۰ - شرح فصوص الحکم / عربی

- مفصل نوشته شده در سوم ربیع الاول ۸۳۱ .
- ۱ - مجلس شورای ملی مجموعه شماره ۸۵۰۳ .
- ۲ - دانشگاه ، شماره ۱۲۹۴ .
- ۳ - « « ۱۶ .
- ۴ - دانشکده الهیات ، مجموعه شماره ۸۱۰ .

۳۱- شرح گلشن راز / فارسی

- ۱ - دانشگاه : ۳۱۱۸ فهرست شده و هم چنین شماره‌های ۲۶۱۸ و ۳۵۱۴ که گویا همان مناظره عقل و عشق (از مناظرات خمس) او باشد .

۳۲- شرح لمعات عراقی = ضوء اللمعات / فارسی

شرحی است بر لمعات عرفانی عراقی . مطالب متن کتاب تحت عنوان «لمعه» آمده است و بهمین جهت آنرا لمعات گویند . صائب الدین جمعا ۲۸ لمعه را در این رساله شرح کرده و آنرا ضوء اللمعات نامیده است . این کتاب در تاریخ ۸۱۵ هـ نوشته شده است .

نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی مجموعه شماره ۸۵۰۳ .
- ۲ - « « « « ۸۳۸۷ (فهرست نشده) .
- ۳ - دانشکده ادبیات مجموعه شماره ۳۲۶ ، امام جمعه کرمان .
- ۴ - سعید نفیسی « ۵۸۵۸ .
- ۵ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۹ .

۳۳- شرح نظم الدّر = (شرح نائیه ابن فارض) / عربی

نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - مدرسه سپهسالار : « « ۲۹۳۰ .

رجوع شود به شرح نظم الدر بفارسی .

۳۴ - شرح نظم الدر (تائیه ابن فارض) / فارسی

خجندی آنرا در ۱۴ ذیحجه ۸۰۶ تألیف نموده است .

این کتاب در یک اصل و دوازده وصل ترتیب یافته .

شرح قصیده تائیه ابن فارض : ابن فارض مصری قصیده تائیه ای در عرفان

ساخته که از جهت اشتمالش بر نکات ودقائق عرفانی مورد توجه عارفان وفیلسوفان گردید

و چون مطالب بسیار بلند فلسفی و عرفانی را در عباراتی کوتاه و سخت به نظم کشیده بود

دانشمندان بر آن شدند که مشکلات و دشواری های آنرا حل نمایند تا مورد استفاده قرار

گیرد . از جمله کسانی که این قصیده را مورد نظر قرار داده صائن الدین اصفهانی است که

پس از بررسی آن بر آن دو شرح به فارسی و عربی ترتیب داد و در بسیاری از کتابها و رسائل

خود تفصیل مطالب عرفانی را به این دو شرح ارجاع می دهد وی یک بیت یا ابیاتی از

قصیده را آورده سپس باروش خاص خود به تفصیل آن می پردازد و بسیاری از مطالب

عربی را با اشعار عارفان توضیح می دهد و دلنشین می کند وی از نوشتن آن در ۸۰۶ فراغت

یافته است . شارح در این شرح عنوان بخصوصی نیاورده است .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - « « « « ۸۵۰۵ . آغاز ندارد .

۳ - دانشکده الهیات ، شماره ۵۲۲ د فهرست نشده .

۴ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۷ و گویا خلاصه آن باشد .

۳۵ - شق قمر و بیان ساعت / فارسی

این رساله در تفسیر آیه : « اقتربت الساعة... » و به هفت روش تفسیر شده است .

و آنرا در تاریخ ۲۴ ربیع الثانی ۸۲۹ نوشته است .

نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .
- ۲ - « « « « « ۸۵۰۴ .
- ۳ - دانشگاه تهران « « ۲۴۰۱ و مجموعه شماره ۴۷۷۸ .
- ۴ - دانشکده ادبیات « « ۳۲۶ امام جمعه کرمان .
- ۵ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس « ۸۲۸ .

ضوء اللمعات / فارسی

رجوع شود به : شرح لمعات عراقی .

۳۶ - مبدء و معاد / فارسی

در مقدمه کتاب در باب سبب تألیف اشاره ای به این معنی دارد که شاه رضی الدین بدو امر فرمود که چیزی در باب مبدء و معاد به روش اهل حق و عرفان بنگارد که نشان دهنده وضع علوم دینی در آن عصر باشد . بنا بر این اسم مذکور حاکی از معنی رساله است نه اسم خاصی که مصنف به کتاب خود داده باشد . رساله در یک مقدمه و دو باب و یک خاتمه تنظیم شده است . این کتاب در باب دو اصل مهم دینی مبدء و معاد است که همواره مورد بحث و بررسی عالمان علوم دینی و کلامی و فلسفی و عرفانی قرار گرفته است . مصنف در این کتاب به روش اهل حق این دو مسأله مهم را مورد تحقیق قرار داده و بچند وجه به اثبات هر دو اصل پرداخته و هر وجه را خاص طبقه معین گردانیده است . او در این مورد می گوید : «دیگر آنکه چند درجه از مراتب آغاز و انجام ... در سلک بیان کشیده از برای آنکه اگر دردمندی از فهم کردن درجه بلند عاجز باشد بدرجه پیشین قناعت نماید» .

نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .
- ۲ - « « « « « ۸۵۰۴ .
- ۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۷ و ۸۲۸ .

۳۷ - المحمدیة / عربی

رساله ایست در شرح این موضوع که چگونه احکام شرع محمدی را بدون توسل به فنون عقلی و علوم ظاهری از خود آنچه بر پیغمبر (ص) نازل شده می توان استنباط کرد . و نیز در آثار و خواص کلمه (محمد) که تمام مطالب بروش عرفانی و علم حروف نگارش یافته است . کتاب عناوین بخصوصی ندارد بجز در دو مورد عنوان (تلویح) و (کاشف) دیده شد .
نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی مجموعه شماره ۸۵۰۳ .
- ۲ - مدرسه سپهسالار « « ۲۹۳۰ .

۳۸ - مخزن الغرائب

از خجندی به نقل از مجموعه فهرست بادلیان
(ش ۱۲۹۸ برگ ۴۵ - ۴۷) .

۳۹ - مدارج افهام الافواج فی تفسیر آیه ثمانية ازواج / فارسی

این اسم بر پشت ورق اول رساله باخط قرمز نوشته شده ، و در اصل رساله اشاره بدان نیست که نام رساله چیست .
چنانکه ملاحظه می شود ، رساله ای است در تفسیر آیه شریفه «ثمانية ازواج» ... رساله شامل دو مقاله و هر مقاله مشتمل بر چند وصل . در مقاله اول به روش مفسران و علماء علوم ظاهری ، و در مقاله دوم بروش اهل حق و علوم باطنی تفسیر آیه آمده است . مجموعاً ۴۴ صفحه از مجموعه است .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - « « « « « ۸۵۰۴ .

۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۸ .

معما :

رجوع شود به : رساله معما .

۴۰ - معنی علم صرف (رساله فی خواص علم ...) / فارسی

این رساله را بروش حروفی در بیان حقیقت علم صرف و خواص احکام آن نگاشته است . و تقریباً بمانند نحو القلوب قشیری است .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - « « « « « ۸۳۸۷ (فهرست نشده) .

۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۷ .

۴۱ - المفاحص / عربی

خیجندی آنرا در ۸۳۳ تألیف نموده است .

اصل کتاب مفاحص در علم عدد است و مصنف آنرا بر عربی نگاشته و در سه قسمت است از نسخه (اول - وسط - آخر) خط مؤلف دیده می شود . و موضوع آن علم چنانکه مصنف در مقدمه تصریح کرده (واحد بما هو واحد) است و مسائل آن تنزلات واحد است در مراتب ناشی از آن و مبادی آن تصوراتی است که موصل بحقایق تنوعات واحد باشد . و غایت آن نقطه تمامیت از کلمه کمالیت است . باری مصنف در آغاز شرحی در باب فضیلت علوم الهی می نگارد و طرق مسالوک در این علوم را سه طریق می شمارد که هر سه طریق کاشف از حق هستند ، ولی هر طریق مناسب گروهی است که بدان اشتغال دارد و درجات آن طرق متفاوت است ،

طریق آنان که حقایق صور کلمات اشیاء را در می یابند . و دیگر طریق آنان که معنی و صورت هر دو را در می یابند و سدیگر طریق درک بواطن حقایق که از طریق علم اعداد بدست می آید و این طریق خاص حضرت علی (ع) بوده که از طرف مقام نبوت بدو رسیده است . بهر حال این کتاب مشتمل بر یکم مقدمه و چهار صحیفه است که در مقدمه هفت مفحص آمده و در مفحص اول موضوع علم عدد و مبادی و مسائل و غایت آن تعریف شده است . و مسائل علم در صحایف چهارگانه آمده است که هریک از آنها شامل چند مفحص است . و نکته جالب اینکه در این کتاب دائره ای در باب علم عدد رسم شده که بسیار از لحاظ این علم پراهمیت است و در مؤلفات دیگر خود در موارد متعدد به آن دائره اشاره شده است . و آن دائره را (دائره طهویه) نامیده است . ولی وجه تسمیه آن روشن نیست . نکته دیگر آنکه در بالای صفحه اول یک نسخه از این رساله که در مجموعه ۸۵۰۳ مجلس موجود است این عبارت نوشته شده : « کتاب مفاحص که اول و میان و آخر آن تشریف بخط شریف مصنف خلد ... تعالی ظلال حلال و جماله و ... العالی الی یوم الدین » . که دعای مرقوم در حق مصنف ظاهر در آنست که در زمان حیات مصنف نوشته شده است .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ . آغاز و انجام و میان بخط خجندی .

۲ - دانشگاه ، شماره ۴۳۰ .

۳ - دانشکده الهیات ، شماره ۸۱۰ د فهرست شده .

۴۲ - مناظرات خمس / فارسی

کتابی است دارای پنج مناظره و آن را مانند داستانهای که فیاسوفان و عارفان در مورد مطالب فلسفی و اشراقی می آورند آورده است و گویا در آن از آثار ابن سینا و شیخ اشراق و مانند آن در این مورد متأثر گردیده است قوای باطنی را باهم به مناظره انداخته و از گفته گوی آنها

و پاسخ و پرسشهایی که ترتیب داده بسیاری از مشکلات عرفان را حل نموده و بویژه درباره عشق و عقل مطالب دقیقی آورده است.

پنج مناظره‌ای که در این کتاب تفصیل داده شده بدین ترتیب است.

- ۱ - مناظره عقل با عشق . ۲ - مناظره وهم با عقل . ۳ - مناظره وهم با خیال . ۴ - مناظره سمع با بصر . ۵ - مناظره عاشق با معشوق .
- وی از تألیف آن در اواخر محرم سال ۸۰۸ فراغت یافته است .

نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی ، شماره ۸۵۰۵ .
- ۲ - دانشکده ادبیات ، شماره ۳۲۶ مجموعه امام جمعه کرمان .
- ۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۳۰ .
- ۴ - دانشگاه ، سعید نفیسی مجموعه شماره ۵۸۵۸ .
- ۵ - دانشگاه ، شماره ۸۳۵ و شماره ۳۵۱۴ فهرست شده .

۴۳ - المناهج / عربی

در منطق و برای فرزند خود محمد نوشته است .

نسخه :

- ۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .
- ۲ - مدرسه سپهسالار ، « « ۲۹۳۰ .

۴۴ - منشآت :

در مجموعه‌ای از کتابهای مرحوم دکتر بیانی که بکتابخانه مجلس شورای ملی انتقال یافته و در نشریه دانشگاه ج ۲ - ص ۴۵ گزارش آن آمده است .

راهنمای کتاب سال چهارم شماره ۳ - ص ۲۳۷ - شاید مقصود مکاتیب و نامه‌های صائِن الدین باشد .

رجوع به نامه‌ها شود .

۴۵ - منظومات فارسی و عربی :

اشعاری است بعربی و فارسی در مضامین عرفانی و بیشتر غزل است .
نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۴۶ - مهر نبوت / عربی

مورخ جمعه چهارم جمادی الثانیه ۸۳۱ .

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - مدرسه سپهسالار « شماره ۲۹۳۰ .

۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۲۶ .

۴۷ - نفثة المصذور اولی / فارسی

در این رساله و نفثة المصذور ثانی بتفصیل از سرگذشت خود بحث کرده و آنرا بسبکی ادبی و عرفانی و مصنوع نوشته و رساله در تقاضای عفو و خطاب به امیرزاده شاهرخ میرزا است .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - « « « « « ۸۵۰۴ .

۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس شماره ۸۳۰ .

۴۸ - نفثة المصذور ثانی / فارسی

شرح حالی است از خودش و در عین حال تظلم و تقاضای عفو خطاب به امیرزاده بایسنقر و در تاریخ ۱۷ رمضان ۸۳۸ آنرا نوشته است . این رساله و رساله دیگر وی بهمین

نام بهترین مأخذ برای اطلاع بر شرح حال و مقام اجتماعی اوست .
نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۲ - « « « « « ۸۵۰۴ .

۳ - میکروفیلم دانشگاه ، عکس « ۸۳۰ .

۴۹ - نامه به امیرزاده بایسنقر / فارسی

نامه ایست مشتمل بر مدح و ثنا .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۵۰ - نامه به امیر کار کیا .

خطابست به امیر مذکور .

نسخه :

مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۵۱ - نامه به امیر ناصر کار کیا .

نامه ایست خطاب به پسر امیر کار کیا .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۵۲ - نامه به امیر علاءالدین / فارسی .

نامه تسلیتی است خطاب به امیر مذکور در عزای بهادر .

نسخه :

مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۵۳ - نامه به خواجه محمد پسر خواجه شیخ کججی / فارسی

مشمول بر سلام و دعا .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۵۴ - نامه به امیر علاءالدین گیلانی / فارسی

نامه سفارشی است به امیر مذکور در حق بازماندگان مصنف .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۵۵ - نامه به خواجه تاج الدین .

نامه خطاب به حسن عطار ملقب به خواجه تاج الدین است .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۵۶ - نامه به امیر فیروز شاه .

این نامه خطاب به امیر مذکورست به هنگامی که از هرات بضبط عراق آمده است .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

۵۷ - نامه عرفانی و حروفی .

نامه ایست که مخاطب آن معلوم نیست ، حاوی مطالب علم حروف .

نسخه :

۱ - مجلس شورای ملی ، مجموعه شماره ۸۵۰۳ .

گزارشی دربارهٔ رسالهٔ انزالیه

تحلیل رسالهٔ انزالیه

این رساله که اینک متن آن آورده می‌شود بنام «انزالیه» خوانده شده است، لیکن این نام را خود مصنف بر این کتاب نهاده، بلکه نامی است که از موضوع مورد بحث در کتاب مأخوذ است. بعبارت دیگر نام جنبهٔ وصفی دارد نه علمی.

چنانکه از نام کتاب مفهوم است، در این رساله پیرامون «انزال کلام الهی» بحث می‌شود. به این معنی که حقیقت انزال و اقسام آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مصنف در مقدمهٔ رساله می‌گوید: که آنرا بنا به اشارهٔ یکی از بزرگان نگاشته و آنرا بطور ارتجال و بدون توسل بنقل اقوال بر مذاق ارباب ذوق و اهل ذکر و اولی‌الالباب تصنیف کرده است.

در آغاز سخن مقدمه‌ای مشتمل بر تعریف انزال و ارکان آن دارد بدین تقریب که انزال، حرکت است از عالی به سافل و بهمین جهت ناگزیر از سه رکن است:

- ۱ - مامنه الحركة: و آن جانب علو و صوب محیط باشد.
- ۲ - مالمیه الحركة: و آن طرف سفلی و جانب مرکز باشد.
- ۳ - مافیه الحركة: و آن بُعدی است که در میان سفلی و علو واقع است.

و مالمیه الحركة عبد و مافیه الحركة آن بُعدی است که مابین علو و سفلی قرار دارد و شامل زمان و مسافت است و مامنه الحركة، مرتبه‌ای بالای هر مرتبهٔ دیگر است از عوالم و حضرات و جنبهٔ صفا و تجرد آن عالم دارد. و بهر حال امر ابلاغ و اشعار بدین طریق صورت می‌گیرد و حروف مجرد بواسطهٔ این تنزلات بصورت کلامهای لفظی و کتبی در عالم جسمانیات تحقق می‌یابند و محل ظهور و بروز آنها مشاعر سمع و بصر و قلب است که هر طایفه‌ای بحسب مرتبهٔ خود بیکی از این وسائل درک آن کلمات می‌کند. چنانکه در قرآن بدان اشارت هست در این آیه کریمه: «وجعل لكم السمع والابصار والافتدة قليلاً»

ماتشکرون». و آیات دیگر. و آیه شریفه: «انّا انزلناه فی لیلة القدر» اشاره است به آنچه حرکت انزالی در آن واقع است یعنی زمان و مسافت انزال.

مؤلف پس از ذکر این مقدمه و نتایج متفرّع بر آن، به بحث در پیرامون اصل موضوع می پردازد و اقوال منقول در معنی انزال را می آورد و آنها را مردود می شناسد و سرانجام معنی آنرا آنچنان که خود در مقدمه آورده مستدل و محقق می شناسد.

و خلاصه کلام وی آنکه برخی انزال را بمعنی ظهور دانسته اند چنانکه در لغت نیز بهمین معنی آمده است، این نظر را مردود می داند بدان دلیل که کلمه انزال حقیقت شرعی دارد و نمی توان آنرا بهمان معنی لغوی دانست.

و گروهی آنرا چنین تفسیر کرده اند که خداوند تعالی کلام خود را در آسمان به جبرئیل نازل ساخت و قرائت آن را بدو آموخت و جبرئیل آنرا بر پیامبر (ص) نازل کرد و بدو آموخت. این عقیده نیز از آن جهت مردود است که علو مستفاد از معنی انزال مکانی نیست همچنانکه علو روحانیات بر جسمانیات مکانی نتواند بود. و این سخن مورد اتفاق است.

جمعی دیگر انزال را بمعنی ظهور از کمون دانسته اند و متعلق آنرا قلم و لوح گفته اند و در حقیقت انزال را حمل بر ظهور خاص کلام الهی بر لوح بوسیله قلم دانسته اند تا حمل بر مطلق ظهور که معنی لغوی است نکرده باشند. و این عقیده را نیز مردود می شناسد بدان جهت که اختصاص ظهور به لوح و قلم نه تنها ابهام را مرتفع نمی سازد بلکه بر ابهام آن می افزاید.

و در آخر نتیجه می گیرد که حقیقت انزال چنانکه گفتیم حرکت از علو به سفلی است، لیکن مراد از حرکت معنی فلسفی آن که بناچار در یکی از مقولات باید تحقق یابد نیست بلکه حرکت بدان معنی است که صوفیه و اهل تحقیق بیان کرده اند و مجال ذکر آن در این رساله نیست. و حرکت بهمین معنی است که می تواند بر مراتب انزال منطبق گردد. و گرنه بمعنی فلسفی کلمه قابل انطباق بر مراتب انزال نتواند بود.

مصنف سایر مباحث کتاب را نیز بهمین سیاق مورد بحث و تحقیق قرار می دهد و در پایان پس از تفسیر مطالب بر مذاق عالمان علوم ظاهری همچون اصحاب حدیث و متکلمان و فلاسفه سرانجام ببیان عقیده متصوفه در بیان مطلب می پردازد. و در آخر کتاب اشاره ای بنظر علماء علم حروف که آنان را واقفان اسرار نبوت می خوانند در این باب می نماید و تفصیل کلام را به کتاب مفاحص خود ارجاع می دهد.

چگونگی تصحیح رساله

از رساله مورد مطالعه که بنام انزالیه شهرت دارد دو نسخه در دست نگارنده بود یکی نسخه مجلس که دفتر نوزدهم از مجموعه شماره ۸۵۰۳ کتابخانه مجلس شورای ملی است. این نسخه در اصل بمرحوم ملک الشعرای بهار تعلق داشت و اکنون متعلق به مجلس شورای ملی و اقدم نسخ موجود از مؤلفات صائیان است و در زمان حیات مؤلف کتابت شده است، زیرا علاوه بر اینکه بعضی از رسالات و حواشی موجود در رساله بظاهر بخط مؤلف است در موارد مکرر بعنوان «خلد الله ایام عزته» و نظائر آن در حق مصنف دعا شده است که خود دلیل بر زنده بودن او در زمان کتابت نسخه یعنی سنه ۸۲۸ می باشد.

دوم نسخه عکسی متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه ضمن مجموعه عکسی شماره ۸۲۶ کتابخانه مزبور و دفتر دوم آن مجموعه است این نسخه در سال ۸۴۱ نوشته شده است. بدیهی است که نسخه مجلس که اقدم و اصل بود قرار داده شد و با نسخه عکسی مقابله گردید. بنا بر این نسخه بدلهای پاورقی متعلق به نسخه عکسی کتابخانه مرکزی دانشگاه است.

رسالة انزاله

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد الله المنزل على عبده الكتاب المنطوي بينات آياته على وصل المخاطب وفصل الخطاب والصلوة عليه وعلى آله هداة شوارع اليقين وسبل الصواب ، قد اشار بعض من تقدّم في مضمار الفضائل بحسب الاحساب والانساب ان يحرّر^١ له في معنى الانزال للكتاب ما يتلصّظ به اذواق ذوى التحقيق من اهل الذكر واولى الالباب . فيها هو الشروع في زبّر ماعلى الخاطر منه مع قصور الباع^٢ على سبيل الارتجال من دون التوسّل الى نقل ولا انتحال ، امثالاً لتلك الاشارة ، لاثملاً ، واستعراضاً على المشير ، لاتعريضاً .

فلنقدّم امام الكلام^٣ مقدّمة تحتوى على اصول يبنى عليها مراهص ذلك القصد ، وهى ان النزول الذى هو الحركة من العالى الى السافل ، لا بدّ له مما منه تلك الحركة وهو طرف العلو وصوب المحيط ، وماليه وهو طرف السفلى وجانب المركز ، وما فيه تلك الحركة وهو البعد الواقع بينهما . وبين انّ طرف العلو ما يلزمه من الخفة والخفاء ينعته الشفّة والصفاء ، كما انّ طرف السفلى ما يلزمه الثقل والظهور وينعته الكثافة التى فيها النور . وبذلك تمّ الامر الاشعار والشعور ، وذلك لانّ اللطيفة العقلية مثلاً ، ما لم تتعاكس صورتها من العاقلة فى المفكرة ومنها فى الذاكرة والواهمة والمتخيّلة والحاسّة ، ولم تتدرّج بمدرج^٤ عدّة من علو لطافتها الروحانيّة القدسيّة الى دنو كثافتها الجرمانية المتجسّدة ،

٢ - البال

١ - ان يحرر فى

٤ - العلم

٣ - على مقدمة

٥ - الصغاء

٦ - در حاشيۀ نسخۀ مجلس مجموعۀ مرحوم بهار (يتبعه) آمده است .

٧ - بمعارج

ولم تقبل في كل درجةٍ منها ضرباً من الملابس الصورية والاغشية الشكلية ، لم تتمكّن من الظهور في مرايا المدارك الشعورية ولا من الاظهار في نيّرات الجوارح الاشعارية ، كماستطلع على تحقيقه .

فظهر من هذه المقدّمة امور ، وانشعب منها فروع . منها انّ الصور^١ الحرفيّة ، مالم تنزل عن قدس تجرّدها الاصلّي ولم تتلبّس بتلك الملابس الجسديّة والجسمانيّة ، لم تتمكّن من انّ تظهر على صفائح اللسان وتجلي على منصّة الاظهار ، حتى يحملها الهواء ويبلغها الى مدارك اشعار الحاضرين . وهذا هو الصور الكلاميّة التي عليها مباني امر الرسالة والبلاغ . ويبيّن انّ تمام امر البلاغ انّما يحتاج الى تنزل آخر لتلك الصور الحرفيّة من شواهد صفاء تلك الهواء الى مكان سواد الصحائف الرقمية ، حتى يكتسى بها صورة باقية غير دائرة ، لتحملها^٢ الضياء ويبلغها الى مدارك اشعار الغائبين زماناً ومكاناً ، وبه يتم امر البلاغ والبلاغ . فهاتان الصورتان انّما ظهرت في مشعري السمع والبصر ، ومتعلّقتها انّما هو الصور العينيّة التي عليها بناء انباء الانبياء وارسالهم الاظهارّي على ما عرفت . ولها صورة اخرى عقائيّة ، عليها مباني كشف الاولياء وشرحهم الاشعاريّ ، وهو العدد . ومن ههنا^٣ ترى المشاعر الثلاثة المذكورة في كثير من الآيات القرآنيّة ، قد اختصّت بالذكر منخرطة في ساك مع استدعاء الشكر عليها والاستقلال بالنسبة اليها من بين جلائل نعمه وكرام آلائه ، كما في قوله تعالى : « وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون » الى غير ذلك . فظهر من هذا انّ العبد هو ماليه تلك الحركة الانزاليّة باعتبار هذه المشاعر الثلاثة ، والحروف التي تقوم بها كلمة العبد تدلّ عليها عند اهلها .

وامّا تحقيق مامنه تلك الحركة ، فهو اعلى كلّ مرتبة من العوالم والحضرات ، وطرف صفائها وتجردها عن المتعلّقات الحجابيّة المظلمة التي لتلك المرتبة . فانّ لكلّ منها مسافة بين

مبدأ صفاتها الى منتهى لبسها وخفائها - وتك المسافة هي التي يتدرج الكتاب ويتقدّر^١ بمقاديرها متلبسة بكل جزءٍ منها مخفية طي تلك الملابس الكثيفة الظلمانية ، حتى ينطوي الكل تحت خطوات تدريجها وتقديرها - وزماناً لايقاً بتاك المرتبة منطبقاً على تلك المسافة ، فان كليهما معاً مافيه تلك الحركة على ما هو سبيل سائر الحركات الواقعة في العوالم . ومما ينطوي^٢ تحت اشارات قوله تعالى : « انا انزلناه في ليلة القدر » ، هو تحقيق مافيه الحركة الانزالية بطرفيه ، اعني الزمان والمسافة ، باوضح اشارة في تعبير معرب باوجز عبارة . ولكن عند من يفطم غاذية ذوقه عن لبان المألوفات الرسمية المحصورة في ثدى المجعولات الوضعية ، وما استوحشت ذائقة ذكاه عن لطائف الاغذية الحقيقية المتنوعة التي بها تقوم اعضاء بدنه الشعوري الادراكي ، وقام عن مقاعد الاطفال وعند ما تعود بالاغتذاء منها ، استعداد للاستواء على مبلغ البلوغ واستأهل لان يصير مما اليه البلاغ من الرجال . وتلك الاغذية المتنوعة هي التي تتناول في ظروف الاشارات الدقيقة المنطبخة في قدور الكنايات والتعريضات ، او يجتنى^٣ من شجرة الحروف وجذع نخلاتها الباسقة التي كلما نظر اليها وجد عندها رزقاً ، او يحصد عن اراضي الاستعدادات وتعداد خفايا كنوز رموزها .

فلنقبض^٤ عنان القلم عن هذا ونعطف الى مانحن بصده . ومنها ان العلو الذي هو مامنه الحركة الانزالية هي هنا ليس العلو المكاني فقط ، كما هو مدرك العامة ، وذلك لان العلو المكاني مختص بمرتبة الجسم ، والانزال الكتابي مقدّم على ذلك بمراتب بعضها من العوالم الامكانية وبعضها من الحضرات الالهية ، كما ستطلع على ذلك . فينبغي ان يكون ذلك هو العلو المطلق الذي يشمل الذاتي منه والشرفي والطبيعي وغير ذلك ، حتى يتصور تحقيقه للكتاب واتصاف حروفه به في سائر مراتبه . ولتكن هذه الدقيقة على ذكر منك ، فان له مواضع نفع في هذا الكلام الذي نحن بصده .

١ - تتدرج وتتقدّر

٢ - تنطوي

٣ - تجتنى

٤ - فلنقبض

ومنها نكتة اخرى حكيمية يُطْلَع بها المتفطن على دقائق جلييلة ، وهى انّ الجهتين اللتين بهما يتحقق الانزال الكتابي هما الحقيقتان بين الجهات وسائرهما اعتبارات اضافية ، كما بيّن في الصناعة الباحثة عن ذلك . ثمّ انّ الاول منهما ، وان اختصّ بالشرف والتقدّس واللاطفه وسائر الاوصاف الوجوديّة والثاني^١ بالخسة والتعلق والكثافة وسائر الاوصاف الكونية العدمية ، الا انّ الثاني له جهة التقدّم الذاتي من حيث انّه المركز الاصلى الذى هو منبع الاستعدادات كلّها ، على ما اشار اليه بعض المحقّقين ، بانّ العقل الاول حصل من التفاتة وهو المسمّى بالعنصر الاعظم . ومن هذا الاصل تفتّن اللبيب الى وجه تفاوت مراتب الكتب المنزلة على الانبياء متدرّجة من الدرجة الكمالية الى الاكملية حتى ينتهى الى خاتم الانبياء . هذا بحسب صورته الاظهارية ، وكذلك بحسب معانيه الاشعارية الّتي انشروحت على الاولياء وانكشفت لهم ، فانه يتدرّج فيها كذلك الى ان ينتهى تمام الكشف الى خاتم الاولياء .

ثمّ اذا تقرّر هذه المقدّمة بفروعها ولواحقها ، فلنشرع في تحقيق معنى الانزال ونشرح ذلك على سبيل التدرّج ، كما هو مقتضى امر التنزيل ، مبتدئاً بما هو الظاهر بين يدي ارباب الرسوم من متداولات العلوم ومتعاوراتها ، متدرّجاً في مراقى بيانه مما هو قريب من مدارك افهامهم وعقائدهم ، الى ان ينتهى الى مظهر لاولى التحقيق منه في طيّ مكاشفاتهم الذوقية ، وما اشار اليه اهل الحى الختمى في صفائح صحائف الحروف الانشراحية ، على ما سمح به الوقت على ابنائه ، مع قلّة البضاعة في سوق تحقيقه وانبائه . وجه مفصح عن لسان اهل الظاهر . اعلم انّه قد اجمع اهل العلم كلّهم على انّ القرآن منزل . ثمّ اختلف اهل الظاهر في معنى النزول : منهم من قال انّ المراد منه الظهور مستدّلاً بما سمع^٢ من العرب انّهم يقولون : « أنزل ببنى^٣ فلان سور^٤ ونزل بهم غم^٥ » ، والمراد الظهور . وهذا غير تامّ ، فانّ الانزال

حقيقة شرعية في بحثنا ، واستعمال العرب واهل اللغة والعرف العام لا يكفي في اثبات تلك الحقيقة ، لا مكان ورود النقل على ما استعملوه فيه كما في الصلوة والدعاء . والذي يدل على ذلك ما روى انه انزل جملة واحدة في ليلة القدر من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا واملأه جبرئيل عليه السلام على السفرة ، ثم كان ينزله على رسول الله صلى الله عليه وسلم نجوماً في ثلث وعشرين سنة . والظاهر من الخبر المأثور ان المراد من النزول ههنا هو الحركة المذكورة التي هي ظهور خاص ، لا مطلق الظهور . ومنهم من قال ان الله تعالى علم جبرئيل عليه السلام كلامه ، وهو في السماء ، وعلمه قراءته ، ثم جبرئيل نزل الى الارض وانزله به وعلم محمداً عليه الصلوة والسلام . وانت عرفت ان العلو ههنا ليس المكاني منه حتى تحتاج^٢ الى امثال هذه التمحولات ، وان علو جبرئيل وسائر الارواح على الجسمانيات ليس مكانياً على ما عليه عقائد اكثرهم . والذي يقضى^٣ منه العجب انهم متفقون^٤ على ان علو الله تعالى عن ان يكون مكانياً حتى شنعوا على المجسمة في عدم موافقتهم ايّاهم في ذلك ، وما وقفوا من ذلك على ان مبدأ كلامه تعالى ينبغي ان يكون عاليا بهذا العلو . ومنهم من فسّر الانزال بالظهور عن الكمون وخص متعلقه بالقلم واللوح . وهذا ايضاً منحرف عن نهج الاستقامة ، فان هذا ليس تبيناً لفظياً كما ذهب اليه الطائفة الاولى على ما لا يخفى ، بل هو تعريف معنوي . ويبين ان الظهور اعم من النزول ، فان ذلك ظهور خاص مبتدأ من الاعلى الى الادنى . والعام لا يصلح لتعريف^٥ معنى الخاص وحقيقته ، الا بضرب من التخصيص المفيد للتسوية بين المعنيين ، ولا يخفى ان تعيين بعض متعلقات ذلك الخاص كالقلم واللوح مثلاً بالنسبة الى الانزال لا يفيد ذلك التخصيص ، بل يوجب زيادة الابهام والتلبيس . واحسن ما قيل فيه انه الحركة من العلو الى السفلى ، فالمتحرك بين هاتين الجهتين الحقيقيتين مبتدئاً من الاعلى ومحيط اطلاقه الى الاسفل ، ومركز

٢ - تحتاج امثال

٤ - متفقون ان

١ - العلم

٣ - يقتضى

٥ - التعريف

تقييده هو المنزل ، ألا انه ينبغى ان لاتجعل الحركة بالمعنى الذى عرف الحكماء المتأخرين من المشائين ومن تابعهم ولا تخصصها ببعض المقولات من الجسمانيات ، بل تطلق ذلك المعنى الذى^١ عليه المحققون من الصوفية والحكماء المتقدمين ، على ما حقق امره فى غير هذا المجال ، حتى يتم تطبيق معنى الحركة على مراتب الانزال كلها .

وجه مفصح عن لسان اهل الذوق . اعلم ان كتاب الله تعالى له مدارج متباعدة الابعاد من مبدأ نزوله من سماء الاسماء الالهية والحضرات الوجوبية ، الى ان ينتهى الى بسيط العوالم الامكانية وصحائف الالواح الكونية ، يحتاج بيانها والكلام على تحقيق مراتبها الى مقدمات لايسعها هذا المجال . لكن ينبغى ان تعرف من ذلك ما يحتاج تصوير بحثنا هذا اليه مزيد احتياج ، وهو انه عندما باشر اليه حضرة المتكلم انفاذ احكام الحضرات الاسمائية من الارادة والقدرة والعلم ، وجمعت بين كاف الكلام العلمى الكشفى التفصيلى ونون الكون العينى^٢ الحجابى الاجمالى^٣ وضمت احدهما بالآخر ، فتحت به ابواب ظهور العوالم الامكانية . واول ماظهر منها هو القلم الاعلى المعبر عنه باعتبار آخر بالعقل الاول . ثم انه باعتبار سرية حكم الحرفين من الاصل المذكور ظهر فى القلم صورة الشقين وانشعب من ههنا صورة تنوع الكلمة الوجودية وتنزلها الى طريقين اثنين : احدهما ، وهو الاول منهما ، ينتهى صوب غاية الظهور والاضهار ، والآخر ينتهى الى غاية الشعور والاشعار . وثمره الشعبة الاولى غايتها الكمالية هي ظهور العالم الشهادى بما لها من الصور الحسية بحسنها وبهاثها ، وغاية ذلك الظهور هي الدرجة المتصلة بالاضهار ، وذلك لان الحيوان ، وان ظهر له العالم بسائر صورها المحسوسة ، ألا ان غاية ذلك وكمالها الاتم هو الذى ظهر على الانسان المتكلم الجامع بين كمالى الظهور والاضهار . فعلم من هذا ان المرتبة المنطوية على الظهور والاضهار هي آدم بماله من المدارك التى فيها ظهر الاشياء لنفسه وبها تمكّن عن اظهارها لغيره . وثمره الشعبة الاخرى هي آدم بشعوره الشهودى ، وغاية ذلك الشعور ايضاً هي

المرتبة المتصلة بالاشعار ، والمنطوى هي عليه هو الخاتم بماله من الجوارح التي بها علم الاشياء على ماهي ومنها تمكّن لآن^١ تعرب عنها للغير بافصح ما يمكن .

وبيّن ان الشق الاول منهما بمعزل عما نحن بصددده من الفحص عن الكلام المرسل به ووجه انزاله على الرسول الخاتم . والثاني منهما له تنزلات اخر مرتبة الى ان يصل الى العبد . ثم له فيه تنزلات الى ان يبلغ الى مرتبة الابلاغ و الى كماله ، وله بعد ذلك ايضاً تنزلات آخر ، كما سيجيى بيان بعضها ممّا نحتاج في بحثنا هذا اليه . فاول تلك التنزلات من القلم الاعلى على اللوح ، ثم على الرقائق الملكية . واعلم ان هيهنا نكتة حكيمية لا بد من الوقوف عليها ، وهي ان من الامور المقررة عند اهل التحقيق ان بين كل مرتبتين متقابلتين مرتبة اخرى جامعة لهما متولدة منهما ، كما علم تحقيق ذلك في موضعه . وحكم هذا الاصل سار من مبدء امر الظهور الى منتهى غاية الاظهار ، وهو المعبر عنه في لسان الاصطلاح بالنكاح السارى في جميع الذراري . اذا تقرّر لك هذا ظهر انه يجب ان يكون بين القلم واللوح ، بناءً على الاصل المذكور ، مرتبة قدسية ملكية جامعة لهما متولدة^٢ منهما ضرورة استحصالها من القلم صورة اجمالية التعين وطرف سوادية^٣ الكلمة العينية^٤ ومن اللوح صور تفصيل اجزاء ذلك التعين وطرف بياضية^٥ الكلمة العينية^٥ التي بها ظهر في العين وامتاز . وبهذا الامتزاج المذكور حصل الاعيان الروحانية الممكنة المسماة بالملك . ثم ان ماتعلق من ذلك باحد شقيه الشعوري والاشعاري هو المسماة بالسفيرة ، وصورة كلهم ورئيسهم الذي^٦ عليه مبنى اصل حقيقتهم هو المعبر عنه بجبرئيل ، كما ان ماتعلق بالشق الآخر منه وهو المتوجه نحو الظهور والاظهار هو عموم الملائكة العاملين في العالم ، واصولهم ميكائيل^٧ ، واسرافيل وعزرائيل . فعلم من هذا ان جبرئيل هو صاحب القوة الشديدة والمكانة المكيّنة

١ - ان

٢ - متولية

٣ - موادية

٤ - العينية التي

٥ - از «ومن اللوح» تا اينجا را ندارد ٦ - التي

٧ - از اينجا تا «فهو الجامع» را ندارد

بينهم ، لانه هو الحامل للحرف الذي هو اول مراتب الظهوري الوجودي وآخر تنزلات الكون العدمي . فهو الجامع بين الاول والآخر والظاهر والباطن ، اعني الجمعية الكلية الختمية التي لا يحملها الا كل عظيم شديد القوى^١ ، فان سائر القوى الظهورية مندرج تحت الاشعارية منها ، كما نبّهت عليه آنفاً ، فالكل تحت حكمه وامره ، فهو المسلط المطاع . ثم اعلم ان الكلام الذي هو مبدأ الاشعار حصل للانسان بطريقتين : احدهما هو الشق الاول الظهوري ، وهو الذي يتكلم به الناس بالسنتهم المتعاورة بينهم . وانما استحصل عندهم ذلك بما^٢ رأوا من آباءهم وامّاتهم من تداوله تلك الالفاظ بين ايديهم على ما يحتاجون اليه ويضطرون الى تحصيله . وهذا القسم لا تفاضل للناس فيه الا بحسب كيفيته كال فصاحة والبلاغة او كميته كحفظ جزئيات اطوارها المستعملة عند فصحاءهم . والآخر هو الذي حصل له من الشق الآخر الشعوري ، وذلك هو الذي خصّ به الانبياء عليهم الصلوة والسلام بين البرية ، وهو الذي حمل جبرئيل واقي^٣ به اليهم . وهم متفاوتون في استفادة ذلك منه ، فانه ذو الوحدة النوعية التي منها اصناف الافراد المتخالفة حسب تخالف استعدادات الانبياء بما هم عليه من التشاكلة والتباين الذي لهم بحسب ازمنتهم وامكنتهم . وصاحب التمام بينهم هو الذي خصّ بالرسالة الى الخاتم العربي صلوات الله وسلامه عليه ، وهو المستوى على صورته الحقيقية التي لذاته والبالغ الى كماله الذي امكن وصولها اليه ، وهو ذو القوة الكاملة التي له الحصافة في الكمال الشعوري والمتانة في الاتيان بالكلام الاشعاري ، على ما اشار [اليه] قوله تعالى : « ذومرة فاستوى » . ثم انه قد ظهر لك من هذا انه الجامع بين الاول والآخر باعتبار حمله للحروف القرآنية والفرقانية ، وذلك يستلزم ان يكون له علو ذاتي يندرج تحته سائر العلوات الاضافية ، فهو بالافق الاعلى ، اي اعلى من ان يكون ذلك العلو الذي^٤ له بالاضافة الى ماتحته . فتبين لك حينئذ ان الكلام الالهي له تنزل آخر

١ - شديد القوى الظهورية

٢ - ما

٣ - اية به

٤ - الذي بالاضافة

٥ - الالهي تنزل

من هذه الحقيقة المذكورة الى قلب العبد الكامل ، وبهذه المرتبة تمت التنزّلات الارسالية . ثم له تنزّلات اُخر ابلاغية من قلب العبد الكامل الى مجالى العلانية ، وهى التنزّلات التى بدونها لا يتصور الابلاغ . فمنها ما هى فى ذات ذلك العبد الكامل ، وهو الذى فى قواه الباطنة وجوارحه الظاهرة الى ان يُظهر اعيان حروفه لامّته فى الخارج ، كما سبق تحقيق ذلك . ومنها ما هى خارجة عنه كالكتّاب والحفظة من امته الذين بهم تمّ امر الابلاغ المذكور الى الغائبين زماناً ومكاناً . هذا ماله من المداير بحسب صوره الظهورية العيانية والظهارية البيانية . وهذا له مدارج وتنزّلات بحسب الكشف عن معانيه الاشعارية فى بواطن الاولياء ، الى ان ينتهى الى الخاتم المحبوب المهدى الذى هو الواقف على تمام المراد وكنه المرام . وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى مقدّمات ذات اذنان لا يسعها هذا المجال ، انما بيّن شطر صالح منها فى كتاب المفاحص .

ثم اذا عرفت هذا ، فاعلم انّه وان صدق على ساير هذه التنزّلات الكلامية انّه حركة من العلو الى السفل ، الا انّ العرف الشرعى القرآنى قد خصّص بعض هذه المراتب بعبارة الانزال والتزيل ، وبعضها بالابلاغ والتبليغ وبعضها بالكشف والشرح والتبيين ، الى غير ذلك ، كما هو المصرح به فى غير آية من القرآن الكريم . والبسط الذى يليق ببيان ذلك غير لائق بهذه الرسالة . ثم اذا ظهر هذا ، فلنختم الكلام بوجه مفصّل عن لسان اهل الحرف ، وهم اصحاب الخاتم وورثته الذين يفهمون المعانى من الصور الثلاث التى للحروف عند ما كانت فى قدس تنزّوها وتجردّها عن ملابس التعلّق والتركيب ، بدون ان يتوسّل فى ذلك الى وضع من الواضع او بتوسّط جعل من الجاعل ، الا انّه لعدم انس طباع الاكثرين بذلك الطريق واعتيادهم فهم المعانى المتداولة من التركيبات والاضاع المتعارفة بين ايديهم استوحشوا من هذا الطريق استيحاش الطفل الرضيع من الاغذية القويّة التى بها قامت اعضاؤه الى اقدام النهوض واستوى الى تمام مرتبة الرجولية والبلوغ . فلنتعرض فى بحثنا هذا الى ما هو الاقرب الى الطباع من تلك الوجوه تنزّلاً الى مدارك افهام الذاهلين والقاصرين وتشويقاً للمتفطنين وتحريضاً للطالبين . وهو انّه قد عرفت انّ مراتب تنزّلات

الكلام الكريم على تفنن شعبها وتنوع اقسامها منطقية تحت اقسام ثلاثة : احدها هو المعبر عنه في القرآن بالانز[ال] ، وهو الذي ماله الحركة الانزالية منه عبده الخاتم ، على ما هو المنصوص عليه في غير آية. وذلك انما هو بالحركة من العالى الى السافل ، لا غير ، على ما اشار اليه . وثانيها هو المعبر عنه بالتبليغ . ويبين ان ذلك انما يتحقق بتلك الحركة مع انبساط الكتاب بين الامم الحاضرة والغائبة زماناً ومكاناً . فصورة ذلك هي الحركة الاولى مع الحركة الانبساطية التي على بسيط ارض الاظهار على ما اشار اليه . وثالثها هو المعبر عنه بالكشف والشرح والحكمة الى غير ذلك من العبارات ، وذلك انما يتحقق بظهور سائر المراتب المذكورة في صورته الجمعية العلمية التي لها الاحاطة التامة والدور الكامل الذي هو المنتهى بين الصور مع انطوائه على صورة الحركة الاولى التي هو المبدأ للكل ، على ما افصح عند قوله صلى الله عليه وسلم : « ان الزمان قد استدار كهيئة يوم خلق الله السموات والارض » . والمشير الى ذلك كله صورة «م» . فتبين من هذا ان الف لام ميم هو الدال على سائر مراتب تلك التنزلات بما لها من الخصائص والاحكام عند اللبيب الفطن . هذا ما فهم منه بحسب صورته الكتابية ، واما الصور الكلامية واللبابية منه ، فلها ايضاً دلالة عليها باوضح اشارة ، الا ان هذه الرسالة ليست موضع بيانها . فمن كان لذائقة ذوقه اشتاء ذلك النوع من الحقائق ، فعليه بالمبسوطات المعزوة الى الائمة الاقدمين ، فانه قد بين فيها المسائل بمباديها واحكامها ، حتى يتم له الايقان والتحقيق . وانما ذكرنا هذا القدر تحريكاً للفظي وتشويقاً له الى التشمس عن ساق الجد في طلبه . يسرنا الله وايّاكم لذلك بحرمة محمد صلى الله عليه وسلم .

تم في ١٧ رمضان سنة ٨٢٨ والسلام . م ٢

از

محمد تقی دانش پژوه

دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی

در کتاب اللّمع سرّاج طوسی در باب فی ذکر آدابهم فی اللّباس (ص ۱۸۷) از «خرق ، مرقعات ، صوف ، خلقان ، لبد ، مرقعه ، خریقات» و در رساله قشیریّه در باب ۴۱ (ص ۵۴) ترجمه فارسی از درویش زوزنی که پلاسی پوشیده و کلاهی پلاسن بر سر گذارده بوده یاد گشته است . در کشف المحجوب هجویری در باب مرقعه داشتن و باب الخرق (ص ۴۹ و ۵۴۲) به تفصیل در این باره سخن رانده و از صد پاره یا پنج پاره که برهم دوزند گفته گو شده است . در قابوس نامه در باب ۴۴ (ص ۲۵۱ و ۲۵۴ - ۲۵۶) از اصحاب الصّفّه مرقّع پوش و خرّقه دریدن درویشان و خرّقه نهادن صوفیان یاد گشته است . نجم الدین کبری در فصل یکم آداب المریدین خود از خرّقه پوشیدن سخن داشته است (مجموعه ش ۴۷۹۲ ایاصوفیا) در اوراد الاحباب (ص ۲۳ - ۴۲) هم به تفصیل از لباس و خرّقه جستجو و بحث شده است .

اما خرّقه هزار میخی چنانکه خواهیم دید در تذکرة المشایخ و اوراد الاحباب (ص ۳۱ و ۳۲) و در اجازه مجدالدین بغدادی به علی لالا ازان نامی بمیان آمده ولی شرحی در این سه جا درباره آن نیامده است .

از سخنان هجویری که صد پاره یا پنج پاره برهم دوزند و باخرزی در اوراد الاحباب «واگر بر خود ضربت مجاهده زده است و هزار ضربت زهرنوش کرده و نهاد خود را به سوزن ناکامی دوخته هزار میخی در بپوشد» گویا بتوان دریافت که هزار پاره را برهم می دوختند و خرّقه ای می ساختند و به مرید می پوشانند .

صوفیان را در پوشیدن خرّقه و گرفتن آن از پیر آداب و طرقی بوده است در فهرست فیلمهای دانشگاه (ص ۴۹۶ و ۶۷۶) من از نسبت خرّقه باخرزی و سهروردی و دیگران یاد کرده ام .

محی الدین ابن العربی رساله ای بنام نسب الخرق دارد که در دمشق بسال ۶۳۳

آنرا نگاشته و در آن از چهار سلسله برای خرقه خود یاد کرده و رشته آنها را به پیامبر رسانده است (فهرست عثمان یحیی ش ۵۳۰). گذشته از خرقه پوشی، صوفیان را رسم مشابهه‌ای هم بوده و آنرا نیز سلسله‌ای بوده است. در صله الخلف رودانی سلسله مشابهه او تا ابن العربی آمده است (همان فهرست ص ۵۴۴). صوفیان در برابر این سلسله مانند فقهاء و محدثان طرق اجازات هم داشتند. چندین کتاب ابن العربی را هریک اجازه‌ایست که در نسخه‌ها یادداشت شده است (همانجا ص ۵۳۹).

این اجازات و طرق و سلسله‌ها در آشنایی با تاریخ تصوف بسیار مفید هستند و نکاتی از آنها بدست می‌آید که در کتابها نیست. امری که شایان دقت است این است که بدانیم از کی این آداب اجازه و مشابهه و خرقه مرسوم شده است آیا آنچه در اسناد آنها آمده است از رهگذر تاریخ درست است یا نه؟ آیا ریشه این رسوم را می‌توان در عرفان هندی و روش درویشان هندو و پرهیزکاران پیرو مانی و گروه جوانمردان و عیاران کهن ایرانی و آئین مزدیسنی پیدا کرد؟ پاسخ به این پرسشها بررسی و مطالعه دقیق می‌خواهد، امید آنکه کسی دامن همت برکمر بربندد و بتواند در این باره تحقیق کند.

در اینجا من یک رساله و شش نامه عارفانه که در آن از سرگذشت گروهی از عارفان و از اجازه آنان آگاهی داده شده است می‌آورم:

۱- تذکرة المشایخ که مؤلف آن شاگرد نورالدین ابو محمد عبدالرحمن بن محمد کسرقی اسفراینی (۶۳۹ - ۷۱۷) است و چون نسخه اصل ما در ۸۷۷ نوشته شده است بایستی مؤلف میان دو تاریخ ۷۱۷ و ۷۸۸ بلکه چند سالی پیش از ۷۱۷ زیسته باشد. می‌دانیم که علاء الدوله سمنانی (۶۵۹ - ۷۳۶) در ۶۸۷ در بغداد اسفراینی را دیده و در ۶۸۹ از او اذن ارشاد یافته است (نفحات ص ۳۹۲) و (سرگذشت سمنانی از مظفر صدر ص ۳۶). پس باید همین سمنانی را مؤلف این رساله پنداشت.

۲- پاسخ نامه نجم الدین ابوالجناح ابو عبدالله احمد بن عمر بن عبدالله طامه کبری خویوی صوفی خوارزمی (زاده ۵۴۰ و کشته در صفر ۶۱۸) به مجدالدین شرف بن مؤید

بغدادی (۵۵۶ - ۶۱۶) از همین بغدادی. افسوس که اصل نامه خبوتی در دست نیست. این مجد الدین از خانقاه داران بوده و چنانکه شیخ علاء الدوله بیابانکی سمنانی می نویسد (ص ۳۹۵ نفحات جامی) « هر سال خرج سفره خانقاه [او] دویست هزار دینار زر سرخ بوده است ».

۳- شجره نجم الدین کبری که برای رضی الدین علی لالا (در گذشته ۶۴۲) نوشته است و رساله مانند نیست به عربی. افسوس که در نسخه ناقص مانده است.

در تحفه عباسی (ص ۱۱۵) در فصل ۵ مقدمه آنجا که مؤلف از سند ارشاد خود سخن بمان می آورد نوشته شده که سید علی همدانی شاگرد شیخ علاء الدوله سمنانی بوده است و او شاگرد شیخ احمد جوزقانی و او شاگرد رضی الدین علی لالا و او شاگرد مجد الدین بغدادی و او شاگرد نجم الدین کبری و او شاگرد شیخ عمار یاسر بدلیسی و او شاگرد ابوالنجیب سهروردی از احمد غزالی از ابوبکر نساج از ابوالقاسم کورکانی از ابوعلی کاتب از ابوعلی رودباری از ابوعثمان مغربی از جنید بغدادی از سمری سقطی از معروف کرخی. نجم الدین کبری به سعدالدین محمد حموی هم اجازه داده است (فهرست فیلمها ص ۶۷۶).

۴- اجازه ارشاد مجد الدین شرف بن مؤید بغدادی به رضی الدین علی لالا و دادن خرقه هزار میخی باو. این نکته هم گفته شود که علی لالا چنانکه در تذکره المشایخ می بینیم در اسفراین به خاک سپرده شده است. چنانکه شنیده ام مقامی امروزه نزدیک گورپان هست بنام « لعل علی » که مردم آنرا بزرگ می دارند آیا این همان خاجکای و مزار رضی الدین علی لالا نیست ؟

۵- نامه مجد الدین شرف بن مؤید بغدادی به شمس الدین شهاب الاسلام معین الفقراء گویا همان « خویدم الفقراء معین بن محمد غیاث شهرستانی » که در روضات الجنات (ص ۸۲) از او یاد شده و گویا در ۵۸۲ زنده بوده است (شرح احوال عطار از فروزان فر ص ۲۴).

۶ - نامه دیگری از مجدالدین به شمس الدین .

۷ - نامه محمود عراقی گویا بهمان شمس الدین ، به عربی .

۸ - شجره نامه ادکانی اسفراینی .

(۱)

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين وعليه نتوكل

والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله

این اوراق مشتمل است بر ذکر اسامی وخرقه و صحبت مشایخ ما ، قدس الله ارواحهم ، ونام این کتاب تذکرة المشايخ نهاده شد . حق تعالی بر جمع کننده و نویسنده و خواننده و شنونده مبارك گرداناد ، و همگنان را توفیق اقتداء بدیشان کرامت کناد بمنه و فضله و کرمه . اما بعد بدانکه شیخ ما سلطان المشايخ و المحققين ، وارث الانبياء والمرسلين ، سر الله فی الارضين ، نور الملة والحق والدین ، عبد الرحمن محمد بن محمد الاسفراینی^۱ ، قدس الله روحه ، طریق انزوا و خلوت از شیخ احمد جورپائی دارد . و او از قطب الاولیاء شیخ رضی الملة والدين علی بن سعید ابن عبد الجلیل المعروف به لالا ، قدس الله روحه دارد . و شیخ علی لالا خرقه از دست شیخ مجد الدین شیخان دارد نبیره شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر ، و او از دست پدر خود منور ، و او از دست پدر خود ابوطاهر ، و او از دست پدر خود شیخ کبیر ابوسعید بن ابوالخیر ، قدس الله ارواحهم . و شیخ ابوسعید خرقه اصل از دست ابوالفضل حسن دارد ، و او از دست ابونصر سراج ، و او از دست شیخ محمد مرتعش ، و او از دست سید الطایفه جنید ، قدس الله ارواحهم .

و روایت درست آنست که شیخ ابوسعید در حال حیات ابوالفضل حسن پیش او به مجاهده و ریاضت مشغول بود ، اما از دست او خرقه نپوشید . بعد از وفات او پیش شیخ ابو عبد الرحمن محمد بن حسین السالمی رفت ، و او از دست وی خرقه پوشید . و شیخ

۱- نورالدین ابومحمد عبد الرحمن محمد بن محمد کسرقی اسفراینی (۶۳۹ - ۷۱۷).

ابو عبد الرحمن السلمی خرقه از دست ابوالقاسم نصر آبادی دارد ، و او از دست ابوبکر شبلی ، و او از دست شیخ جنید ، قدس الله ارواحهم . اما شیخ ابوسعید خرقه تبرک از دست شیخ ابوالعباس قصاب دارد ، و او از دست محمد بن عبد الله الطبری ، و او از دست ابو محمد جریری ، و او از دست استاد طریقت جنید ، و او از دست خال خود سری سقطی ، و او از دست معروف کرخی ، و او از دست داود طائی ، و او از دست حبیب عجمی ، و او از دست حسن بصری ، و او از دست امیر المؤمنین علی بن ابی طالب ، کرم الله وجهه ، و او از دست سید کاینات محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم .

اما شیخ رضی الدین علی لالا طریق انزوا و خلوت از شیخ مجدالدین بغدادی گرفته است ، و خرقه هزار میخی از دست او پوشیده ، و او از دست شیخ نجم الدین کبری ، و شیخ نجم الدین کبری خرقه اصل از دست شیخ الوری اسمعیل ابن حسین دزپولی خوزی دارد ، و او از دست محمد بن مانکیل ، و او از دست داود بن محمد المعروف بخادم درویشان ، و او از دست ابوالعباس ادریس ، و او از دست ابوالقاسم ابن رمضان ، و او از دست ابو یعقوب طبری ، و او از دست ابو عبد الله عثمان ، و او از دست ابو یعقوب نهرجوری ، و او از دست ابو یعقوب سوسی ، و او از دست عبدالواحد بن زید ، و او در علم به حسن بصری اتماء می کند ، و در خرقه به کمیل بن زیاد ، و کمیل خرقه از دست امیر المؤمنین علی دارد ، رضی الله عنه ، و او از دست مهتر عالم محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم وآله واصحابه اجمعین .

اما شیخ نجم الدین کبری خرقه تبرک از دست شیخ ابویاسر عمار بن محمد بن مطهر البدلیسی دارد ، و او از دست شیخ العالم العلامة ابوالنجیب ضیاء الدین عبد القاهر بن عبد الله البکری السهروردی دارد ، و او از دست پدر خود عبد الله پس از دست عم خود وجیه الدین عمر ، و ایشان از دست پدر خود محمد بن عمّویه به واسطه اخی فرج زنجانی ، و محمد بن عمّویه خرقه از دست شیخ احمد سیاه دینوری ، و او از دست ممشاد دینوری ، و او از دست استاد طریقت جنید بن محمد بغدادی ، قدس الله ارواحهم .

اما اخي فرج زنجانی خرقه از دست ابوالعبّاس نهاوندی دارد ، و او از دست شيخ كبير ابو عبدالله ابن خفيف شیرازی دارد ، و او از دست ابو رؤيم ابن محمد بن احمد بغدادی دارد ، و او از دست سيّد الطایفه جنید .

وامّا شيخ كبير ابو عبدالله محمد بن خفيف شیرازی خرقه اصل از دست جعفر حدّاد دارد ، و او از دست شيخ ابو عمرو اصطخری ، و او از دست ابوتراب نخشي ، و او از دست شقيق بلخي ، و او از دست ابراهيم بن ادهم ، و ابراهيم ادهم صحبت با فضيل بن عيّاض ، و با سفیان ثوري داشته است ، اما خرقه از دست شيخ ابو موسی راعی پوشیده است ، و او از دست اویس قرنی ، و او از دست امیر المؤمنین عمر بن الخطاب ، و او از دست امیر المؤمنین علی بن ابی طالب ، رضی الله عنهما ، و ایشان از دست سيّد کاینات محمد مصطفی ، صلی الله علیه و سلم .

اما شيخ ما نورالدين عبد الرحمن ، قدس الله روحه ، خرقه تبرک از دست شيخ رشيد الدين ابو عبدالله محمد بن ابوالقاسم المقری دارد ، و او از دست شيخ شهاب الدين عمر بن محمد سهروردی دارد ، و او از دست عمّ خود شيخ ابونجيب سهروردی دارد ، قدس الله ارواحهم .

وامّا طريق صحبت شيخ ما سلطان المشايخ والمحققين نور الملة والدين ابو محمد عبد الرحمن بن محمد بن محمد الكسرى الاسفرائينی ، قدس الله روحه ، صحبت با شيخ احمد جوربانی داشته است ، و او با شيخ رضى الدين على لالا ، و او با سلطان المشايخ والمحققين مجد الملة والدين شرف بن مؤيد ابن ابو الفتح البغدادی ، و او با شيخ ابوالجنتاب احمد ابن عمر الخيوق الصوفي المعروف به نجم الدين كبرى ، و او با شيخ عمار صحبت داشته است ، و او با شيخ ابونجيب سهروردی ، و او با شيخ احمد غزالی و او با ابوبكر نساج و او با ابوالقاسم كرّكاني ، و گفته اند كه ابوالقاسم كرّكاني با منصور خلف نیز صحبت داشته است ، و او با عثمان مغربي ، و او با ابوعلی كاتب ، و او با ابوعلی رودباری ، و او با سيّد الطایفه جنید ، قدس الله ارواحهم ، و او با خال خویش سرّی بن المغلس السقطی ، و او با ابو محفوظ معروف بن فیروز الكرخی ،

واو باشیخ متورّع داود طائی، واو باحبیب عجمی، واو باحسن بصری، واو با امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، کرّم الله وجهه، واو باسیّد کاینات و خلاصه موجودات محمد مصطفی، علیه افضل الصلوات والتّحیات.

اما از معروف کرخی دوشعبه می شود: یک شعبه چنانکه یاد کرده شد. و شعبه دیگر معروف کرخی صحبت با علی بن موسی الرضا داشته است، و او با پدر خود جعفر صادق، و او با پدر خود محمد باقر، و او با پدر خود علی زین العابدین، و او با پدر خود حسین بن علی رضی الله عنهم، و او با پدر خود امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، کرّم الله وجهه، و او باخواجه کاینات محمد مصطفی صلی الله علیه و علی آله و صحبه اجمعین. توفی رسول الله صلی الله علیه و سلم بالمدينة فی شهر ربیع الاول سنة عشر من الهجرة، وهو ابن ثلث وستین.

ذکر وفات جماعتی از مشایخ ما قدّس الله ارواحهم

مولود شیخ ما نورالدین عبدالرحمن، قدّس الله روحه، روز دوشنبه بوده است چهارم ماه شوال سنة تسع وثلثین وستمائة، وفات وی شب چهارشنبه سیم جمادی الاولی سنة سبع عشر وستمائة ودر بغداد مدفون است.

وفات شیخ احمد گورپانی، قدّس الله روحه، در سنة تسع وستین وستمائة بوده است ودر گورپان مدفون است.

وفات شیخ لالا، قدّس الله روحه، در سنة اثنی واربعمین وستمائة بوده است، و در اسفراین مدفون است.

مولود شیخ مجدالدین بغدادی، قدّس الله روحه، در جمادی الاولی سنة ست وخیسمین وخیسمائة بوده است، و شهید شد در خوارزم در جمادی الاخر سنة ست عشر وستمائة، و وی را به نیشابور برده اند و آنجا دفن کرده اند.

مولود شیخ نجم الدین کبری رحمة الله علیه، در سنة اربعین وخیسمائة بوده است، و

شد در صفر سنة ثمان عشر وستمائة در خوارزم در جنگ کفار .

وفات شیخ ابونجیب سهروردی ، قدس الله روحه ، [توفی] سنة ثلث وستین وخسمائة ، ودفن بالبغداد .

شیخ احمد غزالی ، قدس الله روحه ، توفی فی ربیع الآخر سنة سبع عشر وخسمائة ، ودفن بقزوين .

شیخ ابوسعید ابوالخیر ، قدس الله روحه ، توفی فی سنة اربعین واربعمائة ، ودفن بمیمنه .
شیخ ابو عبد الرحمن سلمی ، قدس الله روحه ، توفی فی سنة اثنی عشر واربعمائة ، ودفن فی نیشابور .

شیخ ابو عثمان بن سعید ابن سلام المغربي توفی فی سنة ثلاث وسبعین وثلثمائة ، ودفن بنیشابور .

شیخ ابو علی حسین بن احمد الکاتب ، قدس الله روحه ، توفی نیف واربعین وثلثمائة .
شیخ ابو علی احمد بن محمد الرودباری توفی سنة اثنی عشرین وثلثمائة ، ودفن فی مصر .
شیخ ابوبکر شبلی اسمه دلف بن حَـجْدَر ، وقیل ابن جعفر ، سنة اربع وثلثین وثلثمائة ، ودفن ببغداد .

شیخ ابو محمد عبدالله بن محمد المرتعش النیشابوری توفی ببغداد سنة ثمان [و] عشرین وثلثمائة .

و شیخ ممشاد دینوری توفی سنة تسع وتسعین وماتین ، وقیل سنة تسع وسبعین ودفن بدینور .

شیخ ابو محمد رؤیم بن محمد البغدادی توفی سنة ثلث وثلثمائة ، ودفن ببغداد .
شیخ ابو القاسم جنید ابن محمد توفی [سنة] تسع وتسعین وماتین ، ودفن ببغداد .
شیخ سری بن المغلس السقطی توفی سنة سبع وخمسين وماتین ، وقیل احدى وخمسين ، ودفن ببغداد .

شیخ معروف کرخی توفی سنة ماتین ، وقیل احدى وماتین ، ودفن ببغداد .

شیخ ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی ، توفی سنة احدى وسبعین وثلثمائة ،
ودفن شیراز .

شیخ ابوتراب عسکر بن حصین النخشبى توفی سنة خمس واربعین ومأتین .
شیخ ابو یعقوب اسحق بن محمد النهرجورى اقام بالحرم مجاورا ومات به فی سنة ثلث
وثلثمائة .

ذکر مواضع جماعتی از ایشان وحکایات ایشان و ذکر مدفن ایشان رحمهم الله
کسرق به فتح کاف وسکون راء وسکون قاف دیهی است از دیهای اسفراین . و
اسفراین شهر یست در خراسان .
گورپان را جوربان می نویسند به فتح جیم پس آن واو وسکون را وفتح با پس آن
الف پس آن نون ساکن ، دیهی است از دیه های اسفراین .
خیوق به کسر خا پس آن یای ساکن وفتح واو وسکون قاف ، شهر یست از شهرهای
خراسان ، و اکنون از تبع خوارزم است .
شیخ عمار بدلیسی مدفون است در بدلیس به کسر با به سکون دال وکسر لام
پس آن یا وسکون سین ، قصبه ایست نزدیک اخلاط به زمین ارمن از روم .
سهرورد دیهی است نزدیک سنجاس میان زنجان و اهر .
غزال به فتح غین وتخفیف زا دیهی است از دیه های طوس .
کُرکان به ضم کاف به فتح رای مشدد دیهی است از دیه های طوس .
کرخی منسوب است با کرخ ، محلی است از محله های بغداد .
دینور شهری است در کردستان نزدیک همدان .
شیخ ابو العباس نهاوندی مدفون است در نهاوند ، شهری است در کردستان نزدیک
به لرستان .
شیخ اسماعیل قصری دزبولی خوزی مدفون است در دزبول به کسر دال وسکون

زا وضمّ بایس آن واو و سکون لام. شهرست درخوزستان، وقصر محلتی است از دزبول. شیخ محمد مانکیل، به فتح میم پس آن الف و سکون نون و کسر کاف پس آن یا و سکون لام، مدفون است در لرستان در ولایت رزوآنان به فتح را و سکون زا و فتح واو پس آن الف و فتح نون پس آن الف و سکون نون در دیهی انجله به فتح الف و سکون نون و فتح جیم و فتح لام با تشدید و سکون ها.

و شیخ داود بن محمد خادم مدفون است در لرستان در ولایت مانکره به فتح میم پس آن الف و سکون نون به فتح کاف و فتح را با تشدید و سکون ها در دیهی کشمن [به کسر کاف] و سکون شین و کسر میم و سکون نون.

ابوالقاسم بن رمضان مولود و منشأ وی از خراسان است و مدفون است درخوزستان در موضعی که آن را چهار آسیاب گویند میان ششتر و دزبول.

نهر جوری منسوب است با نهر جور موضعی است در فارس.

سوسی منسوب است با سوس، موضعی است درخوزستان نزدیک مشهد^۱ دانیال پیغامبر علیه السلام.

طبری منسوب است با طبرستان یعنی مازندران.

علی بن موسی الرضا رضی الله عنه، مولود وی در مدینه بوده است سنة ثمان و اربعین [و] مائة، وفات وی سنة ثلاث و مائین، و مدفون است در مشهد طوس، و عمر وی پنجاه و پنج سال.

مولود امام موسی کاظم، رضی الله عنه، سنة ثمان و عشرين و مائة، وفات وی سنة ثلث [و] ثمانین و مائة، در بغداد مدفون است، و عمر وی پنجاه و پنج سال بود.

وفات امام جعفر صادق، رضی الله عنه، سنة ثمان و اربعین و مائة و در مدینه مدفون است، و عمر وی پنجاه و پنج سال بود، و مادر وی ام فروه است بنت القاسم بن محمد بن ابی بکر صدیق، رضی الله عنهم.

امام محمد باقر، رضی الله عنه، مولود وی به سال پیش از وفات حسین، رضی الله عنه، بود، وفات وی سنة اربع عشر ومائة، و در مدینه مدفون است، و عمر وی پنجاه و هفت سال بود.

ولادت امام زین العابدین علی بن حسین، رضی الله عنهما، سنة ثمان وثلثین بوده است، وفات وی سنة اربع وتسعين، و در مدینه مدفون است.

امام حسین بن علی، رضی الله عنهما، در ناحیت شهر حله مدفون است در موضعی که آن را کربلا خوانند، به فتح کاف به سکون را به فتح با و لام الف، وی را آنجا شهید کردند و همانجا مدفون است، و مشهد وی مشهور است. ولادت او در مدینه بوده است، و به شش ماه پس از ولادت برادرش حسن بوده است، رضی الله عنه، ولادت او بود. و هیچ فرزندی که شش ماهه از مادر آمد نیست الا حسین بن علی و عیسی بن مریم، صلی الله علیه و رضی الله عنه. و عمر حسین پنجاه و هفت سال بود.

امیر المؤمنین علی را، رضی الله عنه، در کوفه شهید کردند فی سنة اربعین من الهجرة، و عمر وی شصت و پنج سال بود، و هم آنجا در کوفه مدفون است.

اما آنچه گفتیم لالا این نامی است که شیخ ابویوسف همدانی، رحمه الله علیه، شیخ سعید را نهاده است، پدر شیخ علی لالا، رحمه الله علیهم، از بهر آنکه شیخ ابویوسف همدانی شیخ سعید را بزرگ اصحاب خود گردانیده بود در شهر مرو، و اهل مرو بزرگ و رقیب [را] لاله گویند. و شیخ سعید و سنائی هر دو غزونی (گویا: غزنوی) بوده اند، و میان ایشان خویشی بود، و هر دو در خدمت ابویوسف همدانی می بودند در مرو، و اکنون سنائی در غزنین مدفون است در مشهد سلطان محمود، رحمه الله علیهما، و شیخ سعید در خراسان در ولایت جوینان در دیهی که آن را خسرو شیر گویند. و شیخ سعید را صد و پنجاه و سه سال عمر بود، و بعد از صد سالگی زن خواست، و وی را فرزند بسیار بود، و کوچکترین ایشان شیخ علی بود که شیخ طریقت ما است رحمه الله علیهم.

اما آنچه گفتیم که ابوالجناب، شیخ نجم الدین کبری، رحمه الله علیه، مصطفی را،

صلی الله علیه وسلم در خواب دید ، و کنیت او ابوالجَنّاب کرد ، به تشدید نون .
 و شیخ نجم الدین گفت : چون ازان حال باز آمدم هر چیزی که داشتم از دنیائی مال و کتاب
 و غیره همه تجرید کردم در اسکندریه در مصر . و چنین گویند که شیخ نجم الدین از غایت
 زیرکی که داشت استاد وی در حق وی گفت : « کأنه الطامة الكبرى » . بدین سبب وی را
 نجم الدین کبری گفتند . و شیخ نجم الدین کبری با شیخ روزبهان کبیر هم صحبت داشته است ،
 و با قاضی ابن عصرون هم صحبت داشته است به شام . و شیخ روزبهان کبیر از فارس بود
 و در مصر مدفون است . از کبار اصحاب شیخ احمد غزالی بود ، او را کرامات بسیار
 بوده است .

اما آنچه گفتیم به واسطه دست اخی فرج زنجانی ، این حکایت چنان بوده است
 که شیخ محمد عمّویه ، رحمه الله علیه ، که فرزندان خود عبدالله و وجیه الدین عمر را خرقه
 می پوشانید ، و اخی فرج زنجانی آنجا حاضر بود ، و شیخ محمد عمّویه خرقه خود به دست
 اخی فرج زنجانی داد تا ایشان را پوشانید . و چنین شنیدم که اخی فرج زنجانی نیز خرقه
 خود به دست شیخ محمد عمّویه داد تا ایشان را پوشانید .

وصلی الله علی سیدنا محمد وآله وصحبه اجمعین

تمت الكتاب علی يد العبد الفقیر المحتاج الی رحمة الله تعالی

درویش علی بن ابوسعید الکججی ثم الحامدی ، حامدا و مصلیا

علی نعمائه فی شهر سنة سبع و سبعین و ثمانمائة ، و الحمد لله شکرا . ۲

(۲)

دیگر در آن وقت که شیخ مجدالدین البغدادی ، رحمه الله در خراسان بود شیخ نجم الدین

۱ - اصل : طامة .

۲ - این متن از روی نسخه پاریس ۱۳۵۶ s.p. (بلوشه ۱ : ۱۲۲ س ۱۵۹) (فهرست

فیلمها ص ۵۴۳) در اینجا به چاپ رسیده است و نسخه دیگری ازان سراغ نگرفته ام .

کبری ، قدس سره ، بدو کتابی فرموده مشتمل برین معنی که مرا درخوارزم بودن خوش نیست ، ازخوارزمیان چیزی نیاید ، در دین بی اعتقادند و در دانستن معنی بی استعداد ، و در رفتن راه طریقت بی قوت .

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين . والصّلاة على نبيّه محمد وآله اجمعين . وسلام الله على سيّدنا ومولانا الشيخ الامام الاجلّ الحافظ ، محي السنّة والطريقة نجم الملة والدين ، شيخ الاسلام والمسلمين ، قطب الاولياء صفوة الله سلطان المحققين ، ورحمة الله وبركاته ، بحمد الله كه به واسطه يمن همت و حسن تصرف و ولايت شيخ ، متّعنا الله بطوله ، آفریدگار و پادشاه جلّ بجلاله آن دیده کرامت کرده كه نهایت افتقار به آن حضرت و ولايت دریافت ، کمال مراتب آخرت و سیلت آن باز دیده شده است . و توان دانست كه چون احتیاج به واسطه ای در سرای آخرت اثبات افتد در سرای دنیا چه ا [فتد ، كه] « الشيخ في قومه كالنبي في امته » به حقیقت همان نسبت احتیاج كه [به] پیغمبر است در دنیا و آخرت [برای] هر كه واسطه حضرت نبوت است حاصل باشد . لیكن چون راه او ... واسطه حسن او . . . معاملات ولايت برگشاده شد و طریق استفادت و افراز آن دریای بی ساحل مسلك گشت ، اگر از راه ظاهر اتصالی كه در نظر تحقیق مجازی صرف افتد اتفاق نیفتد در آن ماء الحیوة شایبه تكذری تصور نتوان كرد . واقعه اویس قرنی و تخلف او از حضرت نبوی گواه عدل این تحقیق است اگر چه نزاع ظاهر و داعیه سنیّه فرض ملازم است ، و متقاضی بی فتور . امّا چون حرکت مشوّش جمعیت باطن طایفه می شود كه رعایت احوال جمعیت ایشان به حكم آفریدگار ، سبّحانه و تعالی ، فرض وقت گشته است ، و اشارت شیخ رضی الله عنه ظاهرّاً و باطنّاً بدان پیوسته ، هر وقت كه آن اندیشه در جنبانند این معنی مسكن آن نایره گردد . با این همه درین وقت كه امام برادر فرید الدین حكّاك از ان حضرت باز رسید ، و تشریف خطاب بزرگوار بدین ضعیف رسانید ، چندان سلسله طلب در جنبانید كه عنان تمالكك و تماسك از دست اختیار بیرون خواست رفت . امّا همان مانع تسكین پیدا آمد ، تا بر آن قرار افتاد كه حالیا به جانب نسا بیرون رود ، و خلی

که بدان طرف به سبب^۱ غیبت ایشان افتاده است برگردد، واحوال طالبان را که از فتنه خراسان تشویش یافته بود به خلوتی مضبوط گرداند، و روی به خدمت نهد، و تحصیل سعادت دوجہانی را به دریافت آن خدمت تجدید کند، و ظاهر را که مدتهاست که در غیرت باطن است بدان اقبال مشرف گرداند [شمه‌ای] از ملالتی خاطر که در قلم آورده بودند، آتشی در دل و جانم زده است این ضعیف را از آب روشن تراست که مقربان آسمان را بینایی کمال آن خواجه نباشد، تا به بازماندگان زمین و گرفتاران طبیعت «اولئک کالانعام» چه رسد. شعر:

قدر چو تویی زمین چه داند کان قدر به آسمان دریغ است
این ضعیف را جان و [دل] و تن فدای راه آن یگانه جهان است، بگواهی خدای و جمله ملایک و پیغمبران و جمله اولیاء تا به خانقاه چه رسد. این ضعیف بر عقب این خدمت می‌رسد، ان شاء الله تعالی، تا درخواست کند، و نیاز ظاهر و باطن عرضه دارد، تا باشد که حق، سبحانه و تعالی، اندران شیخ را به ارادت درجنبد، و با جمله فرزندان و مریدان روی به خراسان نهد، و هر بقعه که اختیار فرماید خواه در نيسابور و خواه در مرو دران نزول فرماید. و این ضعیف را دستوری دهد، تا خدمت را در میان دربندد، و به فرق سر بایستد، و تا آخر عمر خود را آسایش دین و دنیا حاصل گرداند و اگر چه از خود بنده ظاهر الوقع آسایش نتواند کرد، و یا مصلحت دینی و اشارت غیبی بران دارد که این ضعیف را به طرف دیگر فرستد؛ بروفق فرمان مگر انقیاد بر میان بندد، ان شاء الله تعالی. و صلی الله علی محمد و آلہ اجمعین.

(۳)

هذه رسالة شريفة وشجرة مباركة كتبها الشيخ الامام سلطان ارباب الكشف والالهام
ابو الجناب نجم الدين الكبرى للشيخ رضى الدين على لالا، قدس الله روحهما وزاد فتوحهما.

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين . والصلاة على سيد المرسلين محمد وآله اجمعين .

اما بعد يقول اضعف عباد الله تعالى ، احمد بن عمر بن عبد الله الصوفي : لبست الخرقة من سيدي وشيخني شيخ الوري اسماعيل [بن] الحسين بن عبد الله القصري ، قال : لبست الخرقة من الشيخ محمد بن ماليكي^۱ ، قال : لبست الخرقة من داود بن محمد المعروف بنخادم الفقراء ، قال : لبست الخرقة من الشيخ ابي العباس ادريس ، قال : لبست الخرقة من ابي القاسم بن رمضان ، قال لبست الخرقة من ابي يعقوب النهرجوري ، قال : لبست الخرقة من ابي يعقوب السوسي ، قال : لبست الخرقة من عبد الواحد بن زيد ، [وهو] تلميذ علي ابي الحسن البصري في العلم ، ولبس الخرقة من كميل بن زياد ، والحسن البصري تلميذ في العلم علي بن ابي طالب ، كرم الله وجهه ، ولبس كميل بن زياد الخرقة من علي بن ابي طالب ، رضى الله عنه ، ولبس علي بن ابي طالب الخرقة عن رسول الله . ولبس الخرقة مني الولد الاعز الاكرم الورع المتقي الزاهد الشيخ رضى الدين علي لآء السعيد الجويني ، احسن الله توفيقه ، وجعل الاولياء والاصفياء والانبياء في الجنة رفيقه ، وحسن^۲ اولئك رفيقا . واوصيت بثلاث كما اوصى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ابا هريرة : ان يصلتي ركعتي الضحى ، وان يصوم ثلاثة ايام من كل شهر ، وان لا ينام الا على وتر . واوصيت بحسن السمات والستاد ، وان يديم ذكر الله تعالى وقراءة القرآن واصلاح ذات البين وايصال الرحمة والنفع الى الخلق . فقد قال ، عليه الصلاة والسلام : خير الناس من ينفع الناس . وان يكون متبعا كتاب الله تعالى وسنة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فيما يعن له من الحوادث ، وان يعفو عما ظلمه ، ويعطي من صرفه ، ويحسن الى من اساء الله ، فانه دأب الصالحين . ولا يخوض في الكلام ، ويدع المبتدعين . وان قدر ان يقوم الى الصلاة قبل ان يطلع عليه فيحسن ، فانه دأب المحبين . وان يخدم رجال الله الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصلاة وايتاء

۱- در تذكرة المشايخ آمده : محمد مانكيل ، نیز در اوراد الاحباب (ص ۲۷) .

۲- اصل : والحسن .

الزّكوة، وان ياخذ نفسه بالعزائم لا يمسّها بالرخص ويجتنب الفساد، فأنّه مطعن، والعجب فانه مهلكة. وان يختار الايثار [على] الشحّ، فأنّه خاصيّة امّة محمد، صلّى الله عليه وسلّم، ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة. وان يختار الخلوة على مخالطة الناس، فانها انجح في هذا الزمان لكثرة الاخوان السّوء والخلان، وقد قيل: الخلوة خير من جليس السّوء. ويرضى عن الله في السّراء والضّرّاء والشّدّة والرّخاء. وان يفوّض اموره اليه، فيقول اذا اقبل عليه الضّرّ والشّدّة: الحمد لله على كلّ حال؛ واذا اقبل عليه السّراء والرّخاء: الحمد لله الذي بنعمته تمّ الصالحات. وفيه كفاية.

وقد لبست خرقه التبرك من الشيخ ابى ياسر عمّار بن ياسر بن مطر بن سحاب...
... (افتاده)

۱- در مصباح الهداية (ص ۱۵۰) و اوراد الاحباب و فصوص الاداب ابوالمفاخر يحيى باخرزى (ص ۲۳) از خرقه گفتگو شده است. در اسناد تلقين الذكر همين اوراد الاحباب (ص ۲۸ ديپاچه) چنين آمده است: «وهو (نجم الدين الكبرى) اخذه عن الشيخ ابى ياسر عمار بن محمد البديسى بمدينة اخلاط» در جنگ موزه آرکئولوژى تركيه ش ۸۶۲ (فيلم ۱۰۱ دانشگاه ص ۴۰۸ فهرست ميكروفيلمها) مورخ ۹۳۵ گردآورى شريف بن على حسنى (۵۶۸) سلسله عرفا بدینگونه یاد شده است: اسحاق ختلانى، سيد على همدانى، محمود مزدقانى، علاء الدوله سمنانى، نور الدين عبد الرحمن اسفراينى، احمد ذاكر جوزقانى، على لالا، نجم الدين كبرى، عمار ياسر بدليسى، ابوالنجيب سهروردى، احمد غزالى، ابوبكر نساج، ابوالقاسم كركانى، ابو عمر مغربى، ابو على كاتب، ابو على رودبارى، جنيد بغدادى، سرى سقطى، معروف كرخى، امام على رضا، امامان ديگر شيعى تا پيامبر.

اين دو سند با تنها در فرائد غياثى نسخه خطى دانشگاه آمده و ناقص است. در شرح احوال عطار فروزان فر (ص ۲۲) از اين ياد شد است.

(۴)

هذه رسالة شريفة في اجازة الارشاد

من نتائج انفاص قدوة الاوتاد الشيخ مجد الدين البغدادي

للشيخ السالك النّاسك الشيخ رضى الدين على لالا قدس الله روحهما

شيخ مجد الدين بغدادی را بعد از تکمیل که شیخ نجم الدین کبری قدس سرّهما به خراسان حواله فرموده بود و در شهر نیشابور ساکن می بود، و خوارزمشاه که پادشاه باجاه بود اورا به اکراه و اجبار به خوارزم استدعاء نمود و همراه برد، و در خانقاهی که به اسم او بنا کرده بود اجلاس فرمود. و این شیخ مجد الدین ابتداء که به دولت ملازمت [و سعادت مصاحبت شیخ نجم الدین کبری مشرف و مستسعد نگشته بود، ملازم پادشاه خوارزم می بود، و او پسر طبیب خوارزم شاه که خلیفه بداورا، و اورا بابرادر او جهت دارالشفای خوارزم شاه به خوارزم فرستاده بود، و ایشان همه مردم دانشمند و فاضل بودند.

القصّة شیخ نجم الدین شیخ مجد الدین را تربیت فرمود، و راه نمود، و او از کاملان عصر گشت، [ترك] ملازمت سلطان و دارالشفاء [کرد. بعد از مرتبه تکمیل] شیخ رضى الدين على لالا، قدس سرّهما، خرقة ای فرمود، و هزار میخی^۱ لطف نمود، و این شجره نوشت:

[نسخه اجازتی که سلطان المشايخ مجد الدين البغدادي قدس الله سرّه العزیز جهت شیخ المشايخ رضى الدين على لالا روح الله روحه نبشته است]^۲.

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله اجمعين. قال الله تعالى: «وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة

۱ - در اوراد الاحباب (ص ۳۱ و ۳۲) یادی از خرقة هزار میخی شده است همچنین

در تذکرة المشايخ که در همین جا بچاپ رسیده است.

۲ - این عنوان از نسخه پاریس است.

لیتفقّوها فی الدّین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلّهم یحذرون» آستانه حضرت صمدیت در علو چون غایت کمال داشت ، حظوظ و ادراک خلائق در حرمان و نایافت و عجز تعبیه افتاد ، کی « العجز عن درک الادراک ادراک » . پس آفریدگار سبحانه و تعالی به محض عنایت بی علت طایفه ای را از بنی آدم برگزید و ایشان را واسطه حضرت گردانید ، تا ضعیف جگرانی که طاقت حرف ندارند ، چون تهمت شائبه صورت بشریت ممزوج گردد ، ازان برخوردار توانند شد . و همین نسبت در حقیقت کمال و سایط نیز معتبر است ، تا چون خورشید نبوت از سیّد اولین و آخرین ، صلوات الله علیه و سلامه ، در افق حق تعالی طلوع کرد ، جان عاشق پیشه صدیق در هوای تصدیق ذره صفت در رقص آمد . باز چون کار ولایت عثمان و غیر او رسید ، و تاب تابش آن آفتاب نیاوردند ، آن کمال را در صورت واسطگی صدیق تعبیه کردند ، تا مناسب مزاج آن ضعیفاء گشت ، و بدان وسیلت از حضیض بازماندگی روی به ذروه کمال قبول آوردند . لیکن چنانکه علو مرتبه در حقیقت مانع ادراک گردد ، تا چنانکه کاملان در افادت حقیقت خلقت را محتاج و سایط شوند ، غیر ایشان اگر چه ازان کمال محروم مانند [در رسانیدن فواید به غیر چون دوری در میان افتد ، محتاج و سایط گردند . و اشارت حق سبحانه و تعالی در بیان « وما کان المؤمنون لینفروا کافّة » بدین حقیقت است ، تا طایفه ای که در ایشان استعداد قبول باشد مرد وار قدم در راه نهند ، و به داعیه همت خود را بدان مرتبه رسانند ، که فایده اصل به فرع توانند رسانید که « ولینذروا قومهم [اذا] رجعوا » .

فرزند عزیز دین این [ضعیف شیخ علی (= لالا) اعلاه الله مدته است تا انص صحت این ضعیف یافته است ،] و از حقایق امور دینی بهره مند گشته ، و به تازگی تجدید عهد [واجب شناخت ، و نزدیک این ضعیف] آمد و حکم صحبت را مسجل گردانید . بعد از استخاره و استجازه اشارت وقت آن اقتضاء [کرد که او را] باز گردانیده شود ، تا چون [به مقام] اثر صدق ارادت باز یافته است ، و از فقه دین برخوردار گشته ، چون به مقام

خود باز رسد ، به قدر طاقت و استطاعت خود از عهدهٔ « ولیندروا قومهم اذا رجعوا » بیرون آید ، وخلق را به معاملت از زندگانی تنبیه واجب داند ، وزفان حال را گویاتر از زفان قال گرداند ، چه قال در محل اعتراض اغیاراند ، و حال به قوت سلطنت آفت انکار و اعتراض از باطن بیگانه و آشنا محو گرداند . و اگر طالبی را صدق ارادت در جنباند ، و بعد مسافت مانع عجز بشریت او گردد ، تا بدین ضعیف نتواند رسید ؛ ترتیب کار و تدبیر پرورش چنانکه دیده است و دانسته در پیش او نهد ، و او را در صحبت و خلوت از آفات و کدورات پاك گرداند ، و از بیگانگی به آشنایی رساند . و از راه خدای مدهانت نکند ، و در تقریر حق جانب مدارات فرو نگذارد ، و مراقبت احوال کسی که بدو پیوندد به مراقبت کند ، و در همهٔ احوال از حول و قوت خود متبرّی باشد ، و هر نسیم سعادت که از مهبّ عنایت در ولایت خود باز یابد ، آن را معلول هیچ تصرف شناسد . و مریدان را تا در صحبت تمام نیابد ، شایستهٔ خلوت شناسد ، و در رعایت جانب طالبان خود را از شره نگاه دارد ، و این عهده را تکایف هر چه تمام تر تصور کند . و روز قیامت [خود را مسئول شناسد] .

و بدان که اجازتی تصرف در قلم آمد ، تا اثر خیری منتشر گردد ، و برکت دین متین [محمدی به خلق] رسد . خود را بر هیچ کس ، کاین امان کان ، خصوصاً بر نو مریدانی که بدین ضعیف پیوندند ، مر [جَحّ ندارد ، و] در جلوهٔ عروسان از جمال نظارگیان غافل نماند . و نشست و خاست و گفت و شنید [از شایبه] هوا و نفس پاك دارد . و تا به دل به حضرت باز نگردد ، به زفان هیچ نگوید . و در اوقات وصیّت [و تنبیه] پیوستگان ، دعای ارواح مشایخ و صلوات بر ارواح مقدّس انبیاء علیهم السّلام بر خود واجب شناسد . و اشارت باطن دائماً با [صورت] شریعت و حقیقت روشن این ضعیف موازنه می کند ، تا به حقیقت بدعتی یا تصرف مذموم مبتلا نگردد . و تقوی و خشیت را شعار و دثار خود سازد تا از [معاملات] خود در دنیا و آخرت برخوردار باشد ، ان شاء الله تعالی . حقّ سبحانه و تعالی او را و دل [عزیز] او را در حفظ خود بدارد ، و امداد لطف و عنایت خود منقطع مگرداند ، بحقّ محمد صلی الله علیه [و آله ، اجمعین و سلّم] کتبه الفقیر الی [الله] شرف بن المؤید البغدادی

[حامد الله تعالى ومصلّيا على نبيه .]^۱

(۵)

هذا السّواد منقول من خط السعيد الشهيد

قطب الراجلین مجد الملة والدين مقتدی^۱ اهل الطريقة والحقیقة

شرف بن المؤید البغدادی ، قدّس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمین . والصلوة علی نبیّه محمد وآله اجمعین . وسلام الله تعالى علی الولد العزیز شمس الدین شهاب الاسلام افتخار الاصحاب معین الفقراء ، ورحمته وبرکاته . آرزو مندی به مشاهدۀ انیس (؟) نه چندان است که در عبارت توان آورد . حقّ سبحانه و تعالی طریق ملاقات برنیکتر وجهی مقرون رضای خود گشاده گرداناد . این تحیّت بیست و یکم ماه شوال اصدا افتاد از حال سلامت . و چون روی آمدن خراسان نبود ، دل بر مقام خوارزم نهاده آمد . «لعل الله یحدث بعد ذلک امر» .

پیش ازین بردست زعیم ابوالقاسم مطوّل نوشته آمده است آنچه حادث شده بود آنست که از نسابور قریه^۲ ارحد نبشته بود که خدمت خانقاه لنگران بر خادم یعقوب قرار گرفته است . دل مشغول شد تا چه حادث شده است . و فرزند علی لالا کجاست ، و بچه سبب خدمت بتو تفویض افتاده است ؟! اگر ایدر علی بودست ، و خانه او دران ؛ سخنی نباشد . اما اگر برخلاف رضای اوست ، و او را دل ماندگی ظاهر شده است ؛ البته نشاید

۱- این سند در فرآید غیائی نسخه ش ۷۵۶ ؛ دانشگاه تهران و نسخه ش ۱۲۳/۱۵۵۰
ایاصوفیا (فهرست فیلمها ۱۴۵) و مجموعه ش s. p. 1356 پاریس (بلو ش ۱۲۲: ۱۵۹-
فهرست فیلمها ص ۵۴۳) هست و از روی دو نسخه فراید غیائی در اینجا آمده جز در پاره ای
جاها که از نسخه پاریس هم گرفته شده است . در مجلۀ یغما ش ۲۱۰ از روی نسخه پاریس
چاپ شده است . در شرح احوال عطار فروزان فر ص ۶۸ از این سند یاد شده است .

هیچ وجه معذور نباشد. تا حقیقت تعلق ارادت بدین ضعیف تصرف شیطان را بخود راه دهند تا آثار بر عاقبت ظاهر گردد، و خلل در اخوت دینی که راه بدان انجامد ظاهر گردد. اگر هیچ گونه در میان اصحاب نفاری ظاهر شده است یا می شود، نزدیک این ضعیف معذور نیستند که شب بانفار خسبند، و از پیش برندارند. قدم نهادن در راه جوان مردان و رقم دعوی سلوک طریق حق سبحانه بر خود کشیدن خردکاری نیست. به ضرورت هر کرا سر صحبت و یاری این ضعیف است؛ خصم خود باید بود، و یار برادر دینی و الا حقیقت بر خورداری از کار برخیزد، و روز قیامت بدین معامله مؤاخذه شود. هر که یک روز بیشتر به خدمت پیری پیوست، او را مطلقاً تقدم است. خواجه زادگی ارباب دنیا دیگرست، و بندگی خدای دیگر. صنادید عرب و بزرگان قریش درخواست کردند که ما را ننگ می آید که پهلوی بلال و صهیب و گدایان بنشینیم. اگر ما را محلی علی حده ترتیب می توان کرد، مسلمان شویم. غایت شفقت باطن مهتر، صلوات الله علیه، بر عموم خلق میل احدیت (؟) کرد، تا باشد که بزینت اسلام متحلی شود، و از آتش دوزخ خلاص یابند. حق سبحانه و تعالی این آیت بفرستاد که «ولا تطرد الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون وجهه» و این آیت که «واصبر نفسك مع الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی»، و ایشان را در کفر بگذاشت، و در آتش روا داشت، و روا نداشت که گردی بر خاطر دوستی نشینند. هر آفت که به ولایت رونده راه یابد میدان از عدم التفاتی رود که به گوشه دلهای عزیزان رود. بار دیگر وصیت اعادت می افتد: اجازت نیست تا هیچ کس از اصحاب مطلقاً بانفار یکدیگر شب پهلوی بر زمین نهند، به این جمله حقیقت شناسند، و پیوسته پاس دلهای یکدیگر دارند! و اگر واقعه ای حادث شود؛ قاصدی بدین طرف می رسد، و این واقعه باز گویند، و جز بر خط این ضعیف بر قول و خط هیچ کس اعتماد نکنند. هزار هزار دینار بذل کردن در آبادانی گوشه دلی هیچ وزن نیاورد اگر از وجود این ضعیف معتمدی را قاصد فرستند؛ بدان مؤاخذه نخواهند برد، تا برین جمله روند.

(۶)

منقول من خطّ يد سلطان المشايخ مجد الدين البغدادي قدّس الله سرّه

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيّه محمد وآله اجمعين .
حق سبحانه وتعالى فرزند عزيز شمس الدين شهاب الاسلام والمسامين افتخار الاصحاب
خادم الفقراء معين الطائفة را در حفظ خود بداراد ، و به کمال مراتب طالبان حقيق برساناد .
صدهزاران سلام و تحيت فرستاده می شود ، و بديدار عزيز اشتياقها حاصل است . آفریدگار
تبارك وتعالى آنچه به افتاد او در انست کرامت کناد !

نشته عزيز که به دست موفق الدين فرستاده بود احوالها معلوم شد . اين ضعيف را
از پسران حموی و امثال ایشان ، در انکاری که کنند ، و سافهی (?) که گویند ، و تقبیح صورت
حالی که واجب شناسند ، عجب نیاید ، سنت الهی برین جمله رفته است . الجاهلون لاهل
العلم اعداء !

بوجهل را دست قضا در کمال جهل و کفر و شرک بدین تخته بند کرد . و عبدالله بن
ابی سلول را تصرف قدر به واسطه نفاق در درك اسفل بدین حرف مقرر ساخت . و از
حضرت عزت به ولایت باطن مصطفی صلوات الله علیه گاه این به لطف و بنده نوازی
می رسید که « یریدون لیطفئوا نور الله بافوا هم ، والله متم نوره ، ولو کره الکافرون » گاه این
دلدار می پیوست که « ولا تکن فی صدرك حرج » . آخر بایستی اهل صورت و ابناء دنیا ،
اگر از حلیه عقل دینی عاطل بودند ؛ چون عقل دنیاوی که بدان حجت آیت شود ،
دارند . این قدر اندیشه کردند که این ضعيف فرزند که بوده است ، و در ایام کودکی و عنفوان
جوانی خدمت کدام پادشاه کردست ، و در خدمت او چه تمکین و قربت داشته است . و
استیفاء لذت دنیاوی چگونه میسر بوده است ؟ ! تا این قدر باری بدانند که صورت تصوف
به ضرورت خاندان در گردن او نیامدست ، و از جهت جرّ منفعت دنیاوی لباس مردان
نپوشیدست ، و به دنیا دین خریده است ، نه به دین دنیا ، و در اصناف و انواع هنر و علومی

که پادشاهان طالب آن باشند از جمله اهل عصر در مبادی ایام تحصیل ممتاز گشته بوده است، اگر این احوال در خراسان و عراق نداند، بحمدالله تعالی، این پادشاهان را که نوبت جهاننداری بدیشان رسیده است، و ازان در دنیا و آخرت برخوردار بادند، معلوم و مقرر است. و بدانچ تشنیع زده اند سبجّ جهل ایشان بسته است، هم بکار دین و شریعت، و هم بکار یقین و طریقت، و هم بکار دنیا و مراسم آن. حقّ سبحانه و تعالی داناست که این ضعیف را رغبت پیوندد (؟) این خاتون که در وثاق دارد به سبب رغبت او بدین ضعیف و ارادت حقیقی او بدو از جهت متحابان (؟) مختلف پیدا آمدست، و چون در اوّل کربّ به حکم دریوزه دعا نزدیک این ضعیف رسیده است. در دوم کربّ تن در نداده ام تا بی عقد نکاح با چادر پیشم بنشیند. اما چون تعلق به پادشاهی داشت او را میسر نگشت که آن نکاح علی املاء الناس بودی. با این هم این ضعیف به سمع نظام الملک شهید و سلطان ماضی، رحمه الله، برسانید. اما آشکارا گردانید آن عقد به واسطه فرمان الغ ترکان عالم بود. اگر این ضعیف بدو چیزی نویسد منظوم یا منثور جدّ یا هزل کرا بران شرعا و عقلا اعتراض رسد، معاشرت بازن حلال خود و مغالزت و ملاعبت از راه طریقت و شریعت و حقیقت مستحب است. اگر ازین هر سه بی نصیب آید، باری بیاید دانست که رعایت دل زنی که در نکاح باشد از راه دنیاداری فریفته است، و حکمی که جامع فواید دین و دنیا باشد. کدام عاقل بروی انگشت تواند نهاد؟ اگر اعتراض جاهلی بر معاشرت این بوده است باجفت حلال؛

«اخبّرنا الامام ابوالمؤید عبدالکریم بن عبد الواحد الانماطی الخطیب، رحمه الله، فیما روی علیه بنحوارزم، وانا اسمع، انا الخطیب محمد بن محمد بن ابراهیم الفضلی الزاهد، انا ابو القاسم علی بن احمد الخزاعی، انا ابو سعید الهیثم بن کلیب الشاشی، انا ابو عیسی محمد بن عیسی بن سورة الترمذی، نبأ احمد بن منیع، ثنائیزید بن هرون، انا محمد بن اسحق عن عبد الله بن عبد الرحمن بن ابی حسین، ان رسول الله، صلی الله علیه وسلم، قال: ان الله لیدخل بالسهم الواحد ثلاثة الجنة: صانعه یحتسب فی صنعته الخبر، والراجم والمدبر. وقال: ارموا

واركبوا ، ولان يرموا احب الىّ من ان تركبوا . كل ما يلهوا به الرجل المسلم باطل ، الارمية بقوسه وتاديبه فرسه وملاعبته اهله فانهم من الحق » .

واگر اعتراض بر رعایت دل پیوند حلال است ؛

« اخبرنا الامام ابو تراب علي بن ابي القسم الفقيهی امام المسجد الجامع بخوارزم ، انا الحافظ ابو الفتح عبد الملك بن ابي القاسم الكروخی ، انا ابو عامر محمود بن ابي القاسم الازدی وابو نصر عبد العزيز بن محمد الترياقی وابو بكر احمد بن عبد الصمد الغورجی ، قالوا انا ابو محمد عبد الجبار بن محمد الجراحی ، انا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب ، ثنا محمد بن عيسى . ثنا ابو كريب ، ثنا عبدة بن سليمان عن محمد بن عمرو ثنا ابو سلمة عن ابي هريرة ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اكمل المؤمنين ايمانا احقهم خلقا ، وخياركم خياركم لنسائهم » .

واگر اشکال بر مباشرت حلال خود است که صورت شهوت نفسانی دارد ؛

« اخبرنا ابو الحسن عبد الرحيم بن ابي القسم السعری ، اخبرنا ابو القاسم زاهر بن ظاهر الشحامی ، انا ابو سعد محمد بن عبد الرحمن الخيزرودی الاديب ، انبا ابو عمر بن جهمان الخيزی ، انبا ابو يعلى احمد بن علي بن المثنى الموصلى ، ثنا ابو سعيد القواریری ، ثنا اسمعيل بن ابراهيم ثنا حميد عن انس انّ النبي صلى الله عليه وسلم طاف على نسائه في ليلة بغسل واحد » .
حظ دل مردان در اثناء مجامعت از حضرت ربوبیت زیادت از حظ دل بطلان باشد در اثناء نماز .

واگر اعتراض بر انشاد شعر است و سخن هزل ؛

« لقد اخبرنا الحاج ابو الحسن الشعری ، رحمه الله ، انا ابو الحسن الشعری ، رحمه الله ، انا ابو القسم سهل بن ابراهيم السبعی ، انا ابو حفص عمر بن احمد بن مسرور ، انا ابو عمرو بن جهمان ، انا حامد بن محمد بن شعيب ابو العباس البلخی ، ثنا منصور ، وهو ابن مزاحم ، ثنا شريك عن سماء عن جابر بن سمرة ، قال شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم اكثر من مائة واصحابه يتناشدون الشعر ويتذاكرون امر الجاهليّة في المسجد وربما تبسم » .

این بغدادی به عروس حلال خود عشق نامه نویسد وجد و هزل گوید ، اما مال خود به بندگان خدای دهد . مال حرام اوقاف که حقوق مسلمانان باشد نخورد . حق سبحانه و تعالی برین مطلع است که این حرف چند از جهت ایمان اصحاب در قلم آمد ، نه از جهت کمال خود ، تا نقصان غیری ظاهر گرداند . اگر تاسر دل آن ضعفاء به واسطه آنها این معانی از راه نبشته ایشان معلوم نشدی ، این حرف نیز در قلم نیامدی . این گدا از جهت مصالح دینی چون تعلق به صورت دنیا دارد ، آن فرزند می داند که چگونه قلم کشیده می آرد . زیرا که بحمد الله تعالی چندان استغراق به مهمات دلی و خدمت جمع احادیث پیغامبر ، صلوات الله علیه ، حاصل است که نفس را یارای و پروای مشغولی به امثال چنین چیزها نبود . چرا باید که اصحاب به امثال چنین بیهدها متأثر شوند . غرض ما آن را شاید که دست مال نه پای مال بندگان خدای باشد . باید که هم بران قانون که احترام ایشان می داشته است از جهت روان آن جوان مرد که ایشان بدو منتسب اند می دارد و مال خانقاه جمالی و غیر آن رها نکند تا نه بروفق رضای خدای تعالی و شرط واقف خرج شود . و اگر وقتی حاضر آیند از برای آن خصومت نکند ، ترك آن خانقاه گوید ، از خاصه خود با خاصه این ضعیف خدمت سگبانان ایشان نکند ، و منت بر خود نهد . اما سال اندیشه سفر قبله است . اما ترکان خاتون اجازت نداد . امید به فضل حق سبحانه و تعالی آنست که وقت حرکت قافله را سلطان عالم رسیده باشد ، و اجازت حاصل شود ، تا ازین مهم غافل نباشد . و چنان باشد که اگر متعدی فرستاده شود ، هم دران هفته وجوه راست تواند کرد شکایتی از پیر عمده و فساد او به سمع این ضعیف می رسانیدند . جرم اصحاب راست ، چرا باید که در ولایت مسلمانان اصحاب یقین چنان ضعیف باشند که کسی را چشم در ایشان بیند . اما در امثال این معاملات دینی جد کنند تا باطن از آفات تصرفات شیطان و هوا پاک دارند . این ضعیف ، ان شاء الله تعالی ، به تدریج چنان سازد که دران ولایت کس روی مفسدی نبیند تا به معامله فساد چه رسد .

مختی در دل این ضعیف از فرزند قاضی القضاة فخرالدین پیدا آمد ، نه از جهت

ن یرموا احب الی من ان ترکبوا . کل ما یلهوا به الرجل المسلم باطل ، الارمیه فرسه وملاعبته اهله فانهن من الحق .

واگر اعتراض بر رعایت دل پیوند حلال است ؛

« اخبرنا الامام ابوتراب علی بن ابی القسم الفقیهی امام المسجد الجامع بخوارزم ، انا الحافظ ابوالفتح عبدالملک بن ابی القاسم الکروخی ، انا ابو عامر محمود بن ابی القاسم الازدی وابونصر عبدالعزیز بن محمد التریاقی وابوبکر احمد بن عبدالصمد الغورجی ، قالوا انا ابو محمد عبدالجبار بن محمد الجراحی ، انا ابو العباس محمد بن احمد بن محبوب ، ثنا محمد بن عیسی . ثنا ابو کریب ، ثنا عبدة بن سلیمان عن محمد بن عمرو ثنا ابوسلمة عن ابی هريرة ، قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : اکمل المؤمنین ایمانا احقهم خلقا ، وخیارکم خیارکم لنسائهم » .

واگر اشکال بر مباشرت حلال خود است که صورت شهوت نفسانی دارد ؛

« اخبرنا ابو الحسن عبدالرحیم بن ابی القسم السعری ، اخبرنا ابو القاسم زاهر بن ظاهر الشحامی ، انا ابوسعید محمد بن عبدالرحمن الخیزرودی الادیب ، انبأ ابو عمر بن جهمان الخیزی ، انبأ ابو یعلی احمد بن علی بن المثنی الموصلی ، ثنا ابوسعید القواریری ، ثنا اسمعیل بن ابراهیم ثنا حمید عن انس ان النبی صلی الله علیه وسلم طاف علی نسائه فی لیلۃ بغسل واحد » .
حظ دل مردان در اثناء مجامعت از حضرت ربوبیت زیادت از حظ دل بطلان باشد در اثناء نماز .

واگر اعتراض بر انشاد شعر است و سخن هزل ؛

« لقد اخبرنا الحاج ابو الحسن الشعری ، رحمه الله ، انا ابو الحسن الشعری ، رحمه الله ، انا ابو القسم سهل بن ابراهیم السبعی ، انا ابو حفص عمر بن احمد بن مسرور ، انا ابو عمرو بن جهمان ، انا حامد بن محمد بن شعیب ابو العباس البلخی ، ثنا منصور ، وهو ابن مزاحم ، ثنا شریک عن سماک عن جابر بن سمرة ، قال شهدت رسول الله صلی الله علیه وسلم اکثر من مائة واصحابه یتناشدون الشعر یتذاکرون امر الجاهلیة فی المسجد وربما تبسم » .

این بغدادی به عروس حلال خود عشق نامه نویسد و جدّ و هزل گوید ، اما مال خود به بندگان خدای دهد . مال حرام اوقاف که حقوق مسلمانان باشد نخورد . حق سبّحانه و تعالی برین مطلع است که این حرف چند از جهت ایمان اصحاب در قلم آمد ، نه از جهت کمال خود ، تا نقصان غیری ظاهر گرداند . اگر تاسر دل آن ضعیفاء به واسطه انهاء این معانی از راه نبشته ایشان معلوم نشدی ، این حرف نیز در قلم نیامدی . این گدا از جهت مصالح دینی چون تعلق به صورت دنیا دارد ، آن فرزندی داد که چگونه قلم کشیده می آرد . زیرا که بحمد الله تعالی چندان استغراق به مهمات دلی و خدمت جمع احادیث پیغامبر ، صلوات الله علیه ، حاصل است که نفس را یارای و پروای مشغولی به امثال چنین چیزها نبود . چرا باید که اصحاب به امثال چنین بیهدها متأثر شوند . غرض ما آن را شاید که دست مال نه پای مال بندگان خدای باشد . باید که هم بران قانون که احترام ایشان می داشته است از جهت روان آن جوان مرد که ایشان بدو منتسب اند می دارد و مال خانقاه جمالی و غیر آن رها نکند تا نه بروفق رضای خدای تعالی و شرط واقف خرج شود . و اگر وقتی حاضر آیند از برای آن خصومت نکند ، ترك آن خانقاه گوید ، از خاصه خود با خاصه این ضعیف خدمت سگبانان ایشان نکند ، و منت بر خود نهد . اما سال اندیشه سفر قبله است . اما ترکان خاتون اجازت نداد . امید به فضل حق سبّحانه و تعالی آنست که وقت حرکت قافله را سلطان عالم رسیده باشد ، و اجازت حاصل شود ، تا ازین مهم غافل نباشد . و چنان باشد که اگر متعدی فرستاده شود ، هم دران هفته وجوه راست تواند کرد شکایتی از پیر عمده و فساد او به سمع این ضعیف می رسانیدند . جرم اصحاب راست ، چرا باید که در ولایت مسلمانان اصحاب یقین چنان ضعیف باشند که کسی را چشم در ایشان بیند . اما در امثال این معاملات دینی جد کنند تا باطن از آفات تصرفات شیطان و هوا پاک دارند . این ضعیف ، ان شاء الله تعالی ، به تدریج چنان سازد که دران ولایت کس روی مفسدی نبیند تا به معامله فساد چه رسد .

محنتی در دل این ضعیف از فرزند قاضی القضاة فخرالدین پیدا آمد ، نه از جهت

آنک زوق دنیا ندارد ، واصحاب را حرمت می دارد . اعلام دادن این حقیقت سنت است ،
 اورا اعلام دهند ! وفرزند علی لالارا بعد از آن که سلام رساند ، بگوید تاگاه گاه به نزدیک
 او می رود ، ووقت اورا فتح القلب یابد و منشرح سینه ، تخم طلب درمی پاشد . جمله اصحاب را
 سلام و تحیت برساند . خواجه امام اجل رشیدالدین نجم السالکین لطف فرموده بود و
 نبشته ای فرستاده ، منت داشته اند ، اورا سلام و تحیت برساند ، و آرزومندی نماید . اگر
 در اثناء غلبات حالت و گرمی مجلس از امثال کلماتی که فهم عوام بدان نرسد ، و بیان آن
 بروی چنانک عقول ایشان را شاید متعذر بود ؛ احتراز کند ، تا به جهت ارشاد اضلال
 حاصل نیاید . ان شاء الله تعالی مثال فرستاده آید ، تا هر که آن را تعظیم کند ، و در کار خانقاهها
 و محافظت آن و رونق بقاع خیر بکوشد ، و حسبة لله را دران شروع کند و دست خویش و
 از آن کسی که اورا از جهت مهمی نصب کند پاک دارد ، چه خوض در امثال این معاملات
 شیاطین الجن والانس برانگیزاند تا فواید آن به دل رسد ، و از عواید آن محفوظ ماند ،
 ان شاء الله تعالی .

(۷)

ولیه الداعی محمود العراقی

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله وسلام علی عباده الذین اصطفی .
 اما بعد ، فانی احسبک یا اخی و سیدی ، حرّس الله مهجتک وحاشاک ان یکون
 فی الاخاء ظنینا ، و مألوفاً ضنینا ، قد اخللت بحقوق الاخاء ، واستحللت عقوق الاخلاء ،
 ورفضت شروط الوفاء ، وركضت فی میدان الجفاء ، واعرضت عن مواجب الصفاء ، بینا
 انت لمهيرة اخای خاطب ، و فی حبل ولای حاطب . تسبق الی لبک ، و تنهمر علی
 سبیتک ویرجم شیاطین لوعات البین شهبک . تستخرج بها من کتبی ما اضمنّ به علی الملوك
 الصيد والقروم الصنادید . فلما ابلغت الی ولائک جنودی واطلت فی اطرائک بمجدی
 و عقدت علی اخائک خضری وانشدت طربا :

یا لک من قبرة بمعمر خلالک الجو فیضی واصفری

اذ بدالك فولیتنی صفحة الاعراض ، وقابلت انبساطی بالانقباض ، بل اتخذتني وراءك ظهريًا ، وحسبتني نسيا منسياً ، فلا كتاب ولا رسول ولا سلام ولا كلام ولا حنين ولا حنان ولا اعتذار ولا ملام . فان كان ذلك لهنه بدرت مني اوجفوة صدرت عني ، فاوضحها لي . والاعذار لك مبسوطة والجفوات عنك محطوطة . والافليس عقد اخاء مثلي ماتشوطه . فهلا بعض هذا الدلال مهلا ، ولا اهلا بهذا المال ولا سهلا . وراجع ايّدك الله مطلقة الوفاء ، فانّها رجعية . واستعدّ للغرامة على مذهبنا معشر الصّوفيّة . وليكن اول الغرامة وآخرها ان تصح وترقح ماسياًمر بتنقيحه سيّدنا الصّدر الامام الاجلّ الكبير نور الدين تاج الاسلام والمسلمين حرّس الله ايّامه ولا عدمنّا كرامه وانعامه من كتاب المحيط في شرح الوسيط لخدمه انا . نعم وقد بعثت بنسخة كتاب كنت كتبتّه اليك من قبل ، فلم يتفق بلاغه ، في صحبة الامير الحكيم فريد الزمان المنجم ، فاطلبه منه ، فانه قين بالتقصير والتاخير . وقبل وبعد ، فالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته وعلى الاعزة قبلك . وآخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيدنا المرسلين محمد وآله اجمعين^۲ .

(۸)

شجره نامه اداکانی اسفراینی

نجم الدين محمد بن شرف الدين محمد بن احمد اداکانی اسفراینی (۶۹۰ - ۷۷۸) که در یکی از حصارهای شهرستان اسفراین به خاک سپرده شده و از مریدان علاءالدوله سمنانی

۱ - در اصل : «جمرة» .

۲ - این سه نامه در مجموعه شماره ۵۹۸ مجلس (۲ : ۳۵۵) که در فهرست فیلهما

(ص ۷۳۴) ازان یاد شده است دیده می شود .

بوده است^۱ بیهانی دربارهٔ سلسلهٔ شیوخ خود گفته است که اینک یاد می شود^۲:

للشیخ محمد بن شیخ شرف الدین الاسفرائینی

این چنین گوید فقیر بی نوا ابن شرف

بو المیامن کنیت و نامش محمد یاد دار

بر شمارم نام پیران طریقت یکک به یکک

تا ز من چون من نمانم این بماند یادگار

شیخ من بی شبهه رکن الدین علاءالدوله است

شیخ او آن نور دین حق به بغدادش قرار

شیخ او شیخ احمد و نسبت ورا با جورفان

شیخ او در دل رضی الدین علی لالا نگار

شیخ او شیخ مجد الدین بغدادی و باز

شیخ او خوان شیخ نجم الدین کبری از کبار

شیخ نجم الدین را سه شیخ بوده اسمعیل قصری و شیخ عمار و شیخ روزبهان مصری،

و هر سه مریدان شیخ ابوالنجیب سهروردی بوده اند. اما شیخ اسمعیل یکک سند دارد

به شیخ مانکیل به خرقه تا کمیل بن زیاد و می رود به امیر المؤمنین علی رضی الله عنه.

شیخ او عمار بدلیسی و آنکه شیخ او

بونجیب سهروردی آن وحید روزگار

شیخ او شیخ احمد غزالی عالی محل

شیخ او بوبکر نساج است اندر دین مشار

۱ - نفحات الانس ص ۳۹۷ - خزینة الاصفیاء ۲ : ۲۹۰ - سرگذشت علاءالدوله، صدر

سمنانی ص ۶۰.

۲ - مجموعه شماره ۴۷۹۰ ایاصوفیا مورخ ۵ - ۸۵۴ فیلم شماره ۱۲۹ دانشگاه ص

۴۱۳ فهرست.

شیخ اوبی شک ابو القاسم که او بود قطب وقت
 نسبت او کرکانی پس به او کن افتخار
 شیخ او دان تو ابو عثمان وانگه مغربی
 شیخ او دان بوعلی کاتب صاحب وقار
 شیخ او پس بوعلی رودباری را گزین
 شیخ او دان در طریقت آن جنید نام دار
 شیخ و خال او سری آن سرور مردان راه
 شیخ او معروف کرخی صفدر میدان کار
 اما شیخ معروف یک نسبت دیگر دارد به سلطان خراسان و می رود به امیر المؤمنین
 علی و اولاد او .
 شیخ او داود طائی شیخ اوبی شک حبیب
 نسبت او با عجم گر در عرب بودش قرار
 شیخ او مر تابعین را پیشوا نامش حسن
 بصری او را نسبت مشهور اندر هردیار
 شیخ او دان تو امیر مؤمنان نامش علی
 شاه مردان شیر یزدان صفدر دلدل سوار
 شیخ او پیغمبر آخر زمان مقصود حق
 از زمان و از مکان و رفعت این نه حصار
 مفخر اولاد آدم صدر و بدر هردو کون
 نام پاک او محمد رحمت پروردگار
 باد بر جان و روان پاک او وز بعد او
 بر روان پاک اصحابش درود بی شمار
 وانگهی بر پیروانش تا به روز رستخیز
 بر طفیلی شان بدین بنده که هست امیدوار

یارب از فضل و کرم بروی ببخشایی و باز
بر عزیزی کو کند اورا دعا از دل نثار

رساله در سفر

از

شیخ مجد الدین بغدادی

بکوشش

کرامت رعنا حسینی

شیراز

از شیخ محمدالدین ابوسعید شرف بن مؤید ابن ابوالفتح خوارزمی بغدادی (۵۵۶ - ۶۱۶) که از اقطاب سلسله کبرویه است بجز یک غزل و چند ترانه که در تذکره‌ها از او نقل کرده‌اند آثار دیگری نیز از او در دست است از جمله: تحفة البرره به عربی، نامه‌های او، و رسائل بنام آخری، السیر والطیر، فی العزلة والخلو، فی العزلة، رساله‌ای در جواب قاضی شرف‌الدین، و رساله‌ای در سفر.

من رساله سفر او را از روی دو نسخه یکی مجموعه خانقاه نعمت‌اللهی تهران مورخ ۸۱۳ تا ۸۲۲ صفحات ۱۰۲۵ - ۱۰۲۲ که آقای فرمنش در مقدمه غایه‌الامکان منسوب به عین‌القضاة (تهران چاپخانه آفتاب ۱۳۳۹) آن نسخه را شناسانیده‌اند، و دیگری مجموعه دکتر خاوری مورخ ۱۱۸۸ که آنرا من در شماره ۳ و ۱۷/۴ صفحه ۳۲۶ مجله دانشکده ادبیات تهران شناسانده‌ام تصحیح و مقابله کرده‌ام. البته نسخه خانقاه را اصل قرار داده و تفاوت‌های نسخه خاوری را در زیر صفحه یاد کرده‌ام.

این مقدمه را باتشکر خاص از الطاف استاد الاطباء و قطب‌العارفین حضرت آقای دکتر جواد نوربخش که مدتی مجموعه بسیار نفیس و گرانبهای خانقاه را به امانت بمن دادند تا رساله سفر را از روی آن بنویسم پایان می‌رسانم، خداوند عمر و عزتشان را افزون کند، و طالبان راه حقیقت را از فیضشان بهره‌مند گرداناد، آمین.

بسم الله الرحمن الرحيم وبالله التوفيق

الحمد لله والصلوة على رسول الله . و بعد ، قال الله سبحانه : « قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ »^۱ وقال رسول الله صلی الله علیه وسلم : « سَافِرُوا تَصِحُّوا وَتَغْنَمُوا »^۲ خلاصه موجودات ، وزبده مخلوقات ، محبوب حضرت ربوبیت و مطلوب عالم صمدیت ، تاجدار « لَعَمْرُكَ »^۳ ، ولایت بخش « فَإِنِّتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ »^۴ ، آشنای « قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ »^۵ ، بیگانه « لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ » در تلاطم امواج نبوت چنین گوهری بساحل عبودیت انداخت ، که در کنار هر صاحب دولت که افتد مقابل ازل و ابد گردد « سَافِرُوا »^۶ - سفر کنید - . غلام آن صاحب نظر صاحب واقعه ام که از راه حقیقت نظری کند ، و از حضرت ربوبیت استعانتی طلبد ، تا بوقت مکاشفه معلوم او شود که سفر عوام دیگرست ، و سفر خاص دیگر ، و سفر خاص الخاص دیگر ، وفایده هر سفر چیست و ربح و تجارت هر یک چندانست .

امّا سفرِ عوام

سیاحت اقالیم است ، و با همه این جماعت را دو مرتبه است :
طایفه ای آیند که بافت حجب طبیعت مبتلا گشته اند ، و خاصیت انسانیت را در ظلمت بشریت و طبیعت گم کرده اند ، و به دانه شهوت در دام بلا افتاده اند ، و قدم در دایره حیوانات نهاده که : « أُولَئِكَ كَمَا لَانْعَلَامُ بَلْ هُمْ أَضَلُّ »^۷ .
فایده سفر ایشان در سیاحت زمین و سلوك اقالیم راجع بلذات انسانی است تا چگونه

۱ - الانعام ۱۱/۶ ، النمل ۶۹/۲۷ ، العنکبوت ۲۰/۲۹ ، الروم ۴۲/۳۰ .

۲ - جامع صغیر سیوطی ، ج ۲ ص ۲۹ ، بنقل از احادیث مثنوی فروزانفر (چاپ دانشگاه) ،

ص ۶۷ .

۳ - الحجر ۷۲/۱۵ .

۴ - الکهف ۱۱۰/۱۸ .

۵ - آل عمران ۳۱/۳ .

۶ - الاعراف ۱۷۹/۷ .

حواست را بدیدن چیزی و شنیدن چیزی تربیت دهند ، و طبیعت را در استیفاء این لذات تغذیه بارزانی دارند ، و بر یکدیگر بکثرت اسفار و طوف بلاد مفاخرت کنند .

و طایفه ای دیگر آنها اند که بوی آشنائی بمشام جانیشان رسیده ، و ذوق آفات بیاطن ایشان پیوسته ، انتباه دل دیده ظاهر ایشان را اعتبار بین گردانیده ، و وقایع دنیوی ضمیر ایشانرا صاحب تجربه کرده ، هر کجا که برگذرند ، و هر بنائی قدیم که مطالعه کنند از ارباب آن بقاع و خداوندان آن دیار باز اندیشند ، و دانند که اصحاب آن در عمارتها چه خون دل خورده اند ، و در اساس و بنای آن چه سعیهای جمیل ارزانی داشته . و طول امل و غرور دنیوی و وساوس شیطانی و هواجس نفسانی چگونه هریک را مستغرق آن عمارت گردانیده ، و از حقیقت آن که برباد فنا نهاده و بنای عمر بربادست ، کجا بنا بود پاینده ؟ چگونه بی خبر گشته تاشهوت باطن و تهمت نفس همگی همت ایشانرا مستغرق عمارت ظاهر گردانیده ، و بعاقبت پیش از اتمام آن قصر و باغ و بستان ضربت ملک الموت خورده ، و معامله اعمار و عمارت ایشانرا هیچ حاصلی و باقی نمانده :

اَیْسَنَ الْاَکَاسِرَةَ الْجَبَابِرَةَ الْاُولٰ

کَنْزًا الْکُنُوزَ وَمَا بَقِیْنَ وَمَا بَقُوا^۱

یا بروفق مراد وهوی آن عمارت باتمام رسانیده ، روزکی چند طبیعت فرعون را تربیت داده ، و عاقبت الامر معلقی زده و بکتم عدم باز رفته ، و هزار گونه درد و حسرت باخود برده ، و در وقت مفارقت از هر جنسی الم جان کندی یافته ، و از بریدن از آن جراحی در دل و جان مشاهده کرده ، و بسوء خاتمت مبتلا گشته ، و اسیر حساب حرام و حلال آن شده ، و دیگران از فواید آن تمتع گرفته ، و بدان محظوظ شده ، و دشمنان بر غم انف ایشان بر آن استیلا یافته ، و بادوستان بمراد دل نشسته ، و هرگز از وی بخدای آمرزیدی یاد نکرده .

۱ - بیت از ابوطیب متنبی است از قصیده ای بدین مطلع :

و جوی یزید و عبرة تترقرق

ارق علی ارق و شلی یارق

چون این احوال مطالعه کنند و بی وفائی دنیا تأمل نمایند ، و فایده^۱ سآمت دل از کار و بار دنیایی باز یابند ، دل در کاری که بضرورت از آن مفارقت باید کرد نبندند و خود را ببیلای عشق و معشوق بی وفا مبتلا نکنند ، و پیش از آنکه بترك ایشان بگویند و با دیگری درسازد سه طلاق برگوشه^۲ چادرش بندند که : « طَلَّقْتُكَ ثَلَاثًا »^۱ . و درین مقام کافر و مسلمان و ترسا و یهود مشترکند ، چه اول نظر عقل چون از آفت سبل طبیعت خلاص یابد اینست ، و بدین سبب است که صابیان هر چند بآخرت و درجات و درکات ایمان نداشته اند ، اما همگی همت بر آن گماشته اند که خود را از مآلوفات و لذات دنیوی بلکه آفات لذت نمای^۲ عالم غدار خلاص کنند .

رباعیه

عافل چو بسیرت جهان در نگرد اقبال زمانه را بیک جَو نخرد
پیوسته در آن بود که تا آخر عمر زین دام بلا چگونه بیرون گذرد

سفریست از ملک ملکوت ، و از ظاهر بیاطن ، و از صورت بمعنی ،
اما سفر خاص^۳ و از شهادت بغیب « وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ »^۳ ، چه عالم ملک میان بهایم و آدمی مشترکست ، بلکه حظ بهایم از محسوسات و شهوات و لذات صورتی بیش از آنست که نصیب آدمی مشرف بزینت^۴ عقل ، و مکرّم و متحلّی بحلیه^۵ فهم و ادراک . چه اگر عالم مبصر است کرکسی اضعاف آن بیند که آدمی ، و اگر عالم مشموماتست سگی یا گرگی بیش از آن بوی برد که آدمی ، و اگر لذت مباشرتست دراز گوش را با آدمی چه نسبت ، هم بر این قیاس کند دیگر لذات

۱- « یاد دنیا یاد دنیا ... قد طلقتك ثلاثا لارجعة فیها » نهج البلاغه ، (چاپ شیخ محمد

عبد) ، ج ۲ ص ۱۵۳ عطار می گوید :

از آن جستی دنیا فقر و فاقه

که دنیا بود پیشش سه طلاقه

۲- تمنای .

۳- الانعام ۷۵/۶

۴- بتربیت .

۵- کلمه «عالم» را ندارد .

و مطلوبات حسّی را . پس اختصاص آدمی راست مشرّف شدن بزینت^۱ و حلیت عقل ، و مکرم گشتن بکمال فهم و ادراک . و پیدا کردن خاصیت « وَالْقَدُّ كَرَمٌ مِنَّا بَنَى آدَمَ »^۲ و جلوه دادن سرّ حقایق « وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي »^۳ بدانست که خود را مرتعی طلبد و رای مرتع حیوانات ، و تماشاگاهی جوید و رای تماشاگاه دنیا . و تأمل کند تا بچه چیز با بهایم اشتراك یافته است ، و تا تواند بترك آن بگوید ، و نظر کند تا بچه خاصیت از حیوانات ممتاز شده بتربیت آن برخیزد ، تا در میان شب عالم^۴ دیجور محسوسات « وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ »^۵ مطالعه کند که « فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا »^۶ . چون خو کرده عالم ظاهرست و با عالم حسّ الفت گرفته ، ناگاه چون چشم بصیرتش بر عالم غیب ، و دیده عقلش بر کمال ولایت ملکوت افتد ، و تجلّی انوار عالم اسرار بر باطنش پیدا گردد ، می پندارد که سلطنت الوهیت سایه بروی افکند ، یا کمال ربوبیت مشاهده افتاد « قَالَ هَذَا رَبِّي »^۷ . تا لطف عنایت پرورش و کمال مرحمت خداوندی او را دریابد ، و از آفت نقصان باطن وی بجای آورد و دیده باطنش را کحل هدایت درکشد ، و پرده بر روی ولایت او فرو گذارد ، و در اغماء آن حالت آب لطف بر صفحات ضمیرش زند ، و او را از آن واقعه انتباهی ارزانی دارد ، تا آفت تغیر در غیب و حوادث در شهادت مطالعه کند ، و باستغفار « لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ »^۸ مشغول شود ، و سوء مزاج عبودیت باز داند ، و دست بر نبض طلب نهد ، و اختلاف « فَنَظَرْنَا نَظْرَةً فِي النُّجُومِ »^۹ ادراک کند ، و بدان امارات و علامات و استدلال بر انحراف طبیعت و تغیر مزاج حکم کند « اِنِّي سَقِيمٌ »^{۱۰} ، و بروفق شفقت بر احوال خود ، و عشق طبیعی بر طلب کمال خویش روی

۲ - الاسراء ۷۰/۱۷ .

۱ - بتربیت .

۴ - میان عالم است .

۳ - الحجر ۲۹/۱۵ .

۶ - الانعام ۷۶/۶ .

۵ - النحل ۱۶/۱۶ .

۸ - الانعام ۷۶/۶ .

۷ - الانعام ۷۷/۶ و ۷۸ .

۱۰ - الصافات ۸۹/۳۸ .

۹ - الصافات ۸۸/۳۸ .

بداروخانه غیب نهد، و در طلب تریاق معرفت جان کمر جلد و جهد بر میان بندد، و دست بدر یوزه دراز کند که: «اِنِّیْ ذَاهِبٌ اِلٰی رَبِّیْ سَیَّهْدِیْنِ»^۱، تا بر وفق عنایت بی علت، و فیضان انوار کرم هنوز لب بدرخواست ناگشاده بردست ساقیان لطف و رحمت جام جهان نمای دل اورا مالا مال شراب عرفان گردانیده باشند که «اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهَیَّ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ»^۲.

و سفر خواص در دو عالمست :

اول عالم عبودیت که چون از عالم وظیفه «سَتْرِبْهِمَ آیَاتِنَا فِی الْاَفَاقِ»^۳ برسبیل مطالعه بیرون آید، و قدم در ولایت «وَفِیْ اَنْفُسِهِمْ»^۴ نهد، طول و عرض عالم ملک که اقالیم سبعة و بحار و جبال و هفت آسمان و عرش و کرسی فرو گرفته نسبت با عالم ملکوت چگونه تنگ میدان و اندک عرصه بود، طول و عرض عالم ملکوت، و اسرار آیات آفاق بنسبت با طول و عرض عالم باطن هزار بار تنگ عرصه تر افتد. بحسب ممالک اقالم زمین عبره باید کرد، و بر خواص و حقایق معانی حیوانی و بهیمی و سبعی و شیطانی اطلاع باید یافت، و دقایق اخلاق ذمیمه و حمیده نفسانی که معادن جواهر طبیعتست و گوهرهای بحار انسانیت ببايد شناخت. پس برسبیل معراج پای همت بر سر آسمان دل باید نهاد. هر آسمانی را خاصیتی دیگر، و هر فلکی را کوکبی دیگر، در یک فلک ستاره توکل، و در دیگری ستاره تسلیم، و در دیگری ستاره تفویض، و در دیگری ستاره معرفت، و در دیگری ستاره رضا، و در دیگری ستاره محبت، هم بدین نمط هر فلکی بکوکبی منور گشته، و هر آسمانی بستاره ای مزین شده. چون صفات و خواص عالم سموات دل را مشاهده کرد «بقاب قوسین»^۵ ولایت روحانیت رسید، تجلّی انوار روح پاك ظاهر شدن گیرد، سر استواء روح که خلیفه بحق حقست بر عرش دل که «اَلرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اسْتَوٰی»^۶ مکاشف گردد، آفت «هٰذَا رَبِّیْ»^۷ که در ولایت ظاهر زنگ کفر

۱ - الصافات ۳۸/۹۹. ۲ - الانعام ۶/۷۹. ۳ - فصلت ۴۱/۵۳.

۴ - الانعام ۶/۷۷ و ۷۸. ۵ - طه ۲۰/۵. ۶ - الانعام ۶/۷۷ و ۷۸. ۷ - النجم ۵۳/۹.

داشت در ملکوت دل بسر «اَنَا الْحَقُّ»^۱ مبدل گردد. چون آن پوست باز افتد «اَنَا الْحَقُّ» ظاهر شود.

هنوز این مبادی حالت بود، و امارات خامی کار. چون سالک محفوظ عنایت باشد، و در عصمت متابعت سید کاینات رود، افول خورشید روح مشاهد دیده باطن او گردد، که مستفاد از «نُورِ اللَّهِ»^۲ بود. تا هنوز نور عقل تصرف خواهد کرد هر چه و رای قوت و طاقت عقل آید حکم تجلی حق کند، و آفات «اَنَا الْحَقُّ» و «سُبْحَانِي»^۳ سر برزند، مبادی شبهه و حملول پیدا گردد. چون حُسن تربیت رُوح پاک محمدی مدد کند راه از شکوک خالی شود؛ چه اصحاب دیور و رها بین را تا مبدأ این ولایت راه هست، اما چون از این درگذشت پی گم کنند، چون راه فیضان نور الله از راه جذبات حق بسته دارند. بحکم تقدیر و مشیت خداوندی که دین محمدی را ناسخ ادیان دیگر گردانیده حقیقت آن ناسخی سد راه خداوندی گردانید، که متابعان رُوح او بنور پاک سید اولین و آخرین روزن خانه عبودیت گشاده گردانیده اند، تا شعاع آفتاب حقیقت در خانه عبودیت افتد، و حوالی باطن را از فضای عالم قدس تمیز کند. قدم هستی را در نیستی نهد، بنور الله در کمال انوار رُوحانیت نقصان عبودیت و افتقار و احتیاج دریابد، «لَا تَطْرُقُونِي كَمَا أَطْرَقَتِ النَّصَارَى عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ» گفتن گیرد، بدل «اَنَا الْحَقُّ» و بزبان «اَنَا التُّرَابُ» گوید، و صمت حدوث بر صفات جمال عالم روحانیت مشاهده کند، رُوح با عالم رُوح افتد. تا در ولایت دل بود، چون از صفات ظاهر عبره کرد تجلی انوار رُوحانیت ظاهر شد، چون بر رُوح رسید سیر تجلی رُوح صورت تجلی^۶ حق شود،

۱ - منسوب است به حلاج رجوع شود به کتاب الطواسین (چاپ پاریس ۱۹۱۳)، ص ۵۱.

۲ - توبه ۳۲/۹.

۳ - منسوب است به بایزید بسطامی. در اسرار التوحید (تهران ۱۳۳۲ شمسی)، ص ۵۵ چنین آمده: «و ازینجاست کی از مشایخ یکی می گوید کی انا الحق و دیگری گوید سبحانی و شیخ ما می گوید که لیس فی جبتی سوی الله».

۴ - رویش. ۵ و ۶ - از نسخه افتاده.

چون روش در آن^۱ ولایت صفت کمال یافت صورت که محلّ بَسَر دارد برخیزد تجلّی صفات روح پدید شود، صفات روحانیت روی در فنا نهد که «قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ»^۲ مکاشف گردد. روح موسی صفت در میعاد عبودیت بطور دل «رَبِّ آرِنِ أَنْظُرَ إِلَيْكَ»^۳ ورد خود سازد، ضربت «لَنْ تَرَانِي»^۴ بجان جان رسد، زیرا که رؤیت اقتضاء وجود بیننده کند، و با ظهور انوار صمدی وجود صفات بندگی امکان ندارد. اما «إِنَّا مَا أَنْتَ وَالْأَفَلَا تَجْمَعُ»^۵ اشارت بولایت دلست که محل ظهور اسرار استواء اوست؛ «وَالَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي»^۶ نهاد طالب دوزخ صفت که خاصیت «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ»^۷ دارد، و بشریت مکالمه تشنگی افزوده، پروانه^۸ جان نثار شمع رُخسار مطلوب و محبوب خود کند، بوی صدق از مجمر جان متصاعد شود، و ناله «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ»^۹ خون آلود بحضرت رسد، برق تجلّی جلال بجهد صاعقه در نهاد طور و موسی افتد «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا»^{۱۰}. همچنانکه در نهایت ولایت ملکوت انابت و استغفار «لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ»^{۱۱} بود، چون مدد لطف آثار البقاء بعد الفنا ظاهر گرداند، و آب عنایت هستی بر روی نیستی زند سر «فَيَنْبَغَتْ أَوَّلًا كَمَا يَنْبَغُ الْجَنَّةُ فِي مَشْرِقِ السَّيْلِ»^{۱۲} ظاهر گردد، افاق «فَلَمَّا أَفَاقَ»^{۱۳} روی نماید. وظیفه استغفار در این حالت از خود دور گشتن^{۱۴} بود، و بدو تولا کردن که: «قَالَ [سُبْحَانَكَ] تَبْتُ إِلَيْكَ وَإِنَّا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ»^{۱۵}.

در عالم الوهیت است، بدایت ظهور آثار کشش بود. عالم الوهیت اما سفر خاصّ الخاص با بی نهایتی آن بنسبت با عالم ملک و ملکوت نهایت پذیرست

۲ - الاسراء ۸۱/۱۷.

۱ - روش آن در.

۴ - الاعراف ۱۴۳/۷.

۳ - الاعراف ۱۴۳/۷.

۶ - ق ۳۰/۵۰.

۵ - کلمه «جان» را ندارد.

۸ - الانعام ۷۶/۶.

۷ - الاعراف ۱۴۳/۷.

۱۰ - برگشتن.

۹ - الاعراف ۱۴۳/۷.

علی الحقیقه ، امّا عالم ربوبیت نهایت پذیر نیست . اختلاف سالکان منتهی در این ولایت پیدا گردد ، که رونده تا از صفات عبره نکند پیری را نشاید ، و حقیقت « کَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ »^۱ اینجا پدید شود ، نسبت بشریت منقطع گردد و اختلاف طباع^۲ متلاشی شود ، یکرنگی توحید روی نماید . فرق ولایت و نبوت علی الحقیقه پیدا شود ، کشش بکوشش مبدّل گردد ، و چون صورت معامله پوست جذبات و تنقّی مُخَدَّرَةٌ غیب باشد چندان که جذبات حق متواتر می شود معامله ظاهر افزون می گردد ، و هر ساعتی صفی دیگر تجلّی می کند . زندگی « فَلَنَنْحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً »^۳ ثابت گردد ، که اگر چشم نظر کند « بِي يُبْصِرُ » و اگر گوش استماع کند « بِي يَسْمَعُ » و اگر زبان بعبارت اشارت کند « بِي يَنْطِقُ » و اگر دست و پای در ولایت حرکت کند « بِي يَبْطِشُ » و اگر دل در عالم غیب یا شهادت تصرف کند « بِي يَعْقِلُ »^۴

اَنَا مِّنْ اَهْوٰى وَمِنْ اَهْوٰى اَنَا

شبهه حلول برخاسته ، چه در حلول اثبات محلّ است . شک « عِيسَى ابْنُ اللَّهِ وَعَزِيزُ ابْنُ اللَّهِ »^۶ محو گشته ، چه در بنوّت اثبات اثنینیت است . بیان کمال این سفر این قدر در قلم آورده شد ، تفصیل منازل مَبْنِی برنود و نه نامست بلکه بر هزار و یک نام . « سَافِرُوا تَصْحُحُوا وَتَغْنَمُوا » - سفر کنید تا صحت

۲ - طبایع .

۱ - لقمان ۲۸/۳۱ .

۳ - النحل ۹۷/۱۶ .

۴ - اشاره است به : « لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحَبَّهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَيَدًا وَمُؤِيدًا وَلِسَانًا بِي يَسْمَعُ وَبِي يَبْصُرُ وَبِي يَنْطِقُ وَبِي يَبْطِشُ » رجوع شود به فوائج الجمال و فواتح الجلال شیخ نجم الدین کبری (ویسبادن ۱۹۵۷) ، ص ۱۰۱ و نیز تمهیدات عین القضاة (تهران ۱۳۴۱) ، ص ۲۷۱ .

۵ - مصراع بیتی است از حلاج که تمامی آن بدین صورت است :

نحن روحان حللنا بدنا

انا من اهوى ومن اهوى انا

واذا ابصرته ابصرتنا

فاذا ابصرتنى ابصرته

۶ - التوبه ۳۰/۹ .

دیوان الحلاج (پاریس ۱۹۵۵) ، ص ۹۳ .

بیابید — سفر ظاهر مشر صحت ظاهر نیست، چه چون طبیعت و مزاج با هوائی معین خو کرده باشد، تبدیل هوا موجب بیماری گردد، چه هراقلمی را هوائی دیگرست، و هر هوائی را مزاجی دیگر، هوای اقلیمی که بترکستان مخصوصست سبب صحت مزاج ترکان است، که اگر ترک را ببلاد گرمسیر بری سبب بیماری و هلاکت او گردد، و همچنین در حق هندوان هوای ترکستان تصوّر می باید کرد. پس معلوم شد که «سَافِرُوا تَصِحُّوا» مراد سفر باطنست که ازو بیماری «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ»^۱ به صحت عرفان مبدّل گردد، چنانکه خلیل — صلوات الله علیه — فرمود که «اِنَّیْ سَقِیْمٌ»^۲ پس روی بطب صحت آورد و صحت «سَافِرُوا تَصِحُّوا وَتَغْنَمُوا» بشناخت که «اِنَّیْ ذَاهِبٌ اِلَى رَبِّیْ سَیِّئَهِدِنِ»^۳. صحت در ولایت دل و غنیمت در ولایت ربوبیت و عالم کشش عبارتست، چه صحت و غنیمت برابر اثباتست و ظهور آن بنا بر نفی «لَا تُبْقِ وَلَا تَنْدَرُ»^۴.

حق — سبحانه و تعالی — طالبان تشنه را، و عاشقان جگر سوخته را، از این مشرب عذب سیراب گرداناد، و از آفات محفوظ دارد بمنّه و سعة جوده. و صلی الله علی سیدنا و مولانا محمد، و علی آله و صحبه و عترته و ذرّیته، و سلّم تسلیماً کثیراً کثیراً.

تمت الرسالة فی السفر للشیخ العارف المکمل مجدالدین البغدادی — قدس سرّه —

بعون الله ومنّه .

۱ - البقره ۲/۱۰ و المائده ۵/۵۲ .

۲ - الصافات ۳۷/۸۹ .

۳ - الصافات ۳۷/۹۹ .

۴ - المدثر ۷۴/۲۸ .

89,25	spherc	:	sphere
91	WAHDAT	:	WAḤDAT
94, 96; 98 ff.	HERMAN	:	HERMANN
94, 5	exprsed	:	expressed
95, 7	court-priests	:	court-priests.
95,28	essentially,	:	essentially
95,32	loose	:	lose
96,31	litterally	:	literally
98,15	Simnânî is criticism ot	:	Simnânî's criticism of
100,15	mentioned,	:	mentioned
101,14	know	:	known
101,22	one	:	One
102, 9	lord	:	Lord
102,24	unvisible	:	invisible
105,23	he	:	the
108,26	abovc	:	above
109,25	<i>Mahâ'ir</i>	:	<i>Mashâ'ir</i>

Errata

3,17	Monteal	:	Montreal
10,31	Aymen	:	Amen
15, 8	<i>iranien de vingt-cinq</i>	:	<i>iranien.</i>
17,21	oeuves	:	oeuvres
19,16	hermémeutique	:	herméneutique
20,31	Autremont	:	Autrement
37	GHEZ	:	CHEZ
38	HEORY	:	HENRY
42,21	problem	:	problems
47,16	Says	:	says
49,16	subsitent	:	subsistent
50, 1	subjt	:	subject
51,30	origial	:	original
56,30	hesees he	:	he sees
58,26	see except	:	see anything except
59,10	recurr	:	recur
60,20	Transcedent	:	Transcendent
60,21	essenially	:	essentially
60,26	the lafnuity	:	the
64, 5	consiousness	:	consciousness
64,18	Vedanta that	:	Vedanta, that
69, 4	On	:	In
69,24	you this	:	you in this
80, 1	likewisc	:	likewise
82,28	deviding	:	dividing

Footnotes

- 1) Jâmi, *Nafahât al-Uns* ed. TAWHIDI PUR, Tehran 1337 h.sh., p. 547f.
- 2) M.MOLE, *Les Kubrawîya entre Sunnisme et Shi'isme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire*, in: *Revue des Etudes Islamiques* XXIX, Paris 1961, pp. 61 - 142, esp. p. 81f.
- 3) H. CORBIN, *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne*, in *Eranos-Jahrbuch* XXVI Zürich 1958, pp. 57-168, esp.p. 144
- 4) H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*. Paris 1958.
- 5) *Fuṣūṣ al-Ḥikam* ed. A.E. AFIFI Cairo 1345/1946, p. 68.
- 6) *Ibid.* p. 111. Cf. 'Abdal-Razzâq al-Qâshânî (= 'Abdurrazzâq-i Kâshânî), *Sharḥ 'alâ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Cairo 1321 h.q., p. 131: To consider something as « absolute» means to limit it by absoluteness or to limit it negatively (*bi-ma'nâ lâ-shay' ma'ahu*), whereas the really divine Being (*al-ḥaqq*) is identical with *al-Ḥaqīqa* itself, i. e. it is « absolutely unconditioned» (*lâ bi-sharṭ shay'*), so that it allows of both limitation and non-limitation. For this important notion, see below.
- 7) *al- 'Urwa li-Ahl al-Khalwa*, ms. As'ad Effendi 1583, fol. 8b.
- 8) *Al-'Urwa* (*op. cit.*) fol 8a.
- 9) Jâmi, *Nafahât* (*op. cit.*) p. 553
- 10) Extracts in H.CORBIN's French annotations to his edition of Mullâ Ṣadrâ Shî-râzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (*Kitâb al-Mashâ'ir*), Bibliothèque Iranienne vol. 10, Téhéran-Paris 1964.

cized by the majority for not having really understood what Ibn 'Arabî or Mullâ Şadrâ wanted to say.*

(*) For a more detailed study of the same subject, including a German translation of the correspondence between Kâshânî and Simnânî, see: *Der Briefwechsel zwischen Kâshânî und Simnânî über waḥdat al-wujûd*, to appear in: *Der Islam* 50 (1973), 29-81.

that there was misunderstanding on the part of Simnânî, when he seemed to take *waḥdat al-wujūd* to mean pure and simple identification of the divine Essence with particular forms of its manifestation. But I do not think that the difference of his thought, as we have tried to outline it on the basis of his main work *al-‘Urwa li-Ahl al-Khalwa*, could be simply explained away by calling it merely a difference of vocabulary. It is understandable enough that many sufis who were followers of Ibn ‘Arabî tried to solve the problem that way; but it is rather difficult to accept for example the solution proposed by a contemporary of Jâmî, according to whom Simnânî had only confused the two aspects of the Absolute which were distinguished in Ibn ‘Arabî’s school and therefore did not really oppose Ibn ‘Arabî⁹. Rather, I would guess that Simnânî really tried to work out a different approach which was based on the notion of Act rather than on that of Existence, that is to say on a dynamic entity rather than on a static one; and it would be mainly for this reason, then, that he could not fully appreciate Ibn ‘Arabî and particularly his followers who really brought the notion of Existence into the foreground. At the same time, this interpretation would give us a clue for an understanding of the links between Simnânî’s philosophy and his psychology; for it may be that it was the same dynamism which made him conceive of mystical experience as a process of *becoming* that called for the notion of *Act* as the central notion in his philosophical system.

It is rather interesting to note - this as a final, marginal remark -, that Simnânî’s philosophy of the Act seems to reappear in the 19th century in another critique of *waḥdat al-wujūd*, I mean Shaykh Aḥmad-i Aḥsâ’î’s critical commentary to Mullâ Ṣadrâ’s *Kitâb al-Mahâ‘ir*¹⁰. Again, Aḥsâ’î’s critique seems to be based essentially on the same notion of *fi‘l* or *Act*. I do not know yet whether Aḥsâ’î had read or otherwise known Simnânî’s work; but both seem to represent a common trend of thought which is positively incompatible with *waḥdat al-wujūd* in a strict sense; and both, in turn, were criti-

significant. On the level of the Attribute, Existence is of course an attribute of essence, since it is necessary to the Essence and coeternal with it. As such, it is the existence of the One whose existence is necessary (*al-wâjib wujûduhu*), which Simnânî calls « real existence » (*al-wujûd al-ḥaqq*). On the level of the Act, however, it naturally is preceded by an attribute of act, to which the corresponding « Name » is « the Existentiator » (*al-mûjîd*). Now, the Act of this Existentiator, which is the « act of giving existence » (*fi'l al-îjâd*), is precisely what Simnânî calls « Absolute Existence » (*al-wujûd al-muṭlaq*). Therefore, « absolute existence » according to Simnânî is not a substantially existing entity at all, since it is the act of existentiation itself, the « missing link » as it were, between the Subject of theophany and its Object. On the level of the Trace, finally, there is neither necessary nor absolute existence, but only « limited » existence, that is to say limited by its ontological status of causedness and contingency (*muqayyad bi'l-imkân*).

It is clear that in such a view it is impossible to identify « absolute existence » with the divine Essence, since it is separated from it by the attribute of « Real Existence ». Simnânî even refuses simply to identify the latter with the Essence, because, being an attribute, it is preceded by the Essence like any other attribute, and does not subsist by itself. On the other hand, he admits that existence is not like any other attribute of the Essence, but rather constitutes a special case, since - and I am quoting - « because of its singularity and its closeness to the Essence, the attribute 'existence' has no other 'name' than the name 'the essence', just like the attribute 'Light' has only itself as a name, for Light is the fulfillment of theophany (*kamâl al-ẓuhûr*), and Existence is the principle of theophany (*mabda' al-ẓuhûr*) »⁸.

One of the questions raised above was the problem of whether Simnânî's opposition to Ibn 'Arabî and his school should be considered as being the expression of an independent approach to mysticism or as a simple misunderstanding of *waḥdat al-wujûd*. Most probably, I now should say, both answers are correct in a sense. I do think, as I have already said,

may be applied, says Simnânî, belongs to one of those four categories, because there is nothing existent outside of them; and he even justifies with this the famous saying *Laysa fî'l-wujûd siwâ'llâh*, « there is nothing but God in Existence», which he attributes to Junayd, the celebrated sufi of Baghdad.

Simnânî's favorite image for the four levels of being is the example of what happens when someone is writing. There is, in the first place, the person of the writer, (*shakhṣuka'l-wâḥid*), which corresponds to the Essence. Secondly, there is the attribute « writerness» (*al-kâtibîya*) and the Name «writer» (*al-kâtib*); thirdly, there is the act of writing (*al-kitâba*); and fourthly, there is the Trace or effect of this act, which is the written (*al-mak-tûb*).

Although all four levels participate, as we have seen, in one existence and are therefore in some sense identical with each other, as Simnânî admits, there also is an important difference between all of them. The person precedes its writerness, the writerness precedes its act of writing, and the act precedes its trace, which means for Simnânî that the direct cause of the written trace can only be the act of writing, not the writer or even his writerness. In other words, the writer is separated from, as well as linked to, his written trace by his act of writing. The same emphasis on the difference between subject and object reappears even on the higher level of the attributes, where Simnânî retains the theological distinction between attributes of essence and attributes of activity, i.e. attributes necessary to the essence, as for example Life, and attributes referring to a creative act, for example « Lifegiving». Thus, theophany ultimately still depends on an act of divine will, for - and I am quoting - : « The one who is qualified by attributes of essence has also attributes of act, whenever he wants to manifest himself through them (*idhâ arâda an yatajallâ bihâ*), in order for the acts to come forth out of them and for the traces, which are caused by the latter, to appear, so that He himself may be known through the theophany»⁷.

However, when it comes to existence, the difference between attributes of essence and attributes of act seems to be obliterated, and this is perhaps

conviction with a world-view based, like that of Ibn 'Arabî, on the idea of theophany.

Simnânî's conception of theophany is based on a fourfold structure of existence, which recurs all over in his writings. This fourfold structure has two aspects, depending on whether theophany means self-manifestation of the divine being, considered as a cosmic process of creation or existentiation (*ijâd*), or as an individual process on the part of the human being, in which latter case it means mystical experience. On this level of mystical experience the four stages of theophany are, starting from below: 1. the theophany in visible forms (*tajallî şûrî*), by which Simnânî means in particular visionary experiences of human forms; 2. the theophany of light (*nûr*); 3. the theophany of the idea (*ma'nâ*) and 4., the highest one, the theophany of «mystical taste» (*dhawq*), which has this name because it cannot be described at all. All four theophanies, even the lowest one, are real theophanies in their own right according to Simnânî; that is to say, they do show the divine, but at the same time, Simnânî insists, it would be a mistake to confuse that which shows itself with the form under which it appears. The higher the level of theophany, the more it is removed from the world of forms and figures, until finally, in the theophany of « taste », there remains no trace of any image at all. Obviously, this aspect of the fourfold theophany is another expression of Simnânî's theory of the « Seven prophets of your being » of which we spoke before and which connotes the idea of a process of mystical growing up. And if we suggested there that this idea could have something to do with his critique of Ibn 'Arabî's *waḥdat al-wujûd*, we must now repeat that in this case his critique was hardly pointed toward the right address.

As to the other aspect of theophany, theophany as cosmic self-manifestation of the divine being or existentiation, its four stages are based on the distinction between four « grammatical » levels related to the divine being : Essence or Subject (*dhât*), Attributes (*şifât*), Acts (*af'âl*) and Effects or « Traces » (*âthâr*). Everything to which the name « existence » (*wujûd*)

divine Unity (*wāḥidiya* as meaning *bi-shart shay'*), that is to say of both the « exclusive » Unity of the divine Essence considered in its stage « before creation », as it were (*kāna Allāh wa-lam yakun ma'ahu shay'*) and of the « inclusive » Unity of the Essence considered together with its Names or « after » creation, as it were. True, from the logical point of view, the exclusive unity of the essence precedes all names just as the stage before creation precedes the stage after creation, but from the point of view of Existence, which means Reality, there is no such difference between before and after, because the Oneness of Existence in its absolutely unconditioned suchness comprehends both. We can draw the same conclusion from Kāshānī's commentary to the Quranic *Sūra 112 (Sūrat al-Ikhlās)*, that is to say from the *Tafsīr* commonly known as the *Tafsīr of Ibn 'Arabī*, but which in reality is Kāshānī's.

One might venture to say that by applying the philosophical notion of « absolutely unconditioned » (*lā bi-shart*) on pure Existence, the commentators may have wanted to preclude any interpretation of Ibn 'Arabī's divine Being as a merely abstract universal which cannot possibly have any concrete existence. But on the other hand, since the « absolutely unconditioned » aspect of the quiddity (*lā-bi-shart*) was usually identified by the philosophers with Ibn Sīnā's « natural universal » (*kullī ṭabī'ī*), it became rather difficult this way to save the transcendence of the divine Being. Mullā Ṣadrā, well aware of this problem, therefore had to emphasize that the comprehensiveness of « absolutely unconditioned » Existence was « other » than the relationship of the natural universal to its particulars; and, for an explanation of this « otherness », he only could refer back to Ibn 'Arabī's mystical notion of the « Breath of the Compassionate » (*Nafas al-Raḥmān*) and its comprehensiveness.

Coming now finally to Simnānī's basic thought, I think we can understand his opposition to any sort of identification of God with any Absolute Being, whether *lā bi-shart* or *bi-shart lā* - a distinction, by the way, which he does not seem to make - out of his basic conviction that divine transcendence must be saved at any price. Nevertheless he tries to combine this

or « conditioned by nothing » (*bi-sharṭ lā*), if it is considered as being impossible to be « mixed » with anything else, or being *exclusively* itself, in which case it cannot be predicated of anything else ; and it is « positively conditioned » or « conditioned by something » (*bi-sharṭ shay'*), if it is considered as being determined by « mixture » with one particular other quiddity, as for example « animal » is « positively conditioned » as « man », if it is « mixed » with « rational ». Now, if it is possible to apply this three-fold distinction on existence rather than on quiddity - and this is exactly what Ibn 'Arabî's commentators did - it is easy to see that it must have something to do with Ibn 'Arabî's three metaphysical categories; and it would seem that the first of his categories, which was absolute existence *qua* non-limited, best corresponds to the « negatively conditioned » (*bi-sharṭ lā*), whereas the second category, or the « limited existence » of course is « conditioned by something » (*bi-sharṭ shay'*), while the third category, which was that paradoxical and mysterious Reality which is absolute *qua* limited by all limits, no doubt has something in common with the « absolutely unconditioned » aspect of quiddity (*lā bi-sharṭ*), under which, as we have said, the quiddity is possible to be predicated equally of more than one thing. But Qôn-yawî and Kâshânî identified the notion of existence (*wujûd*) itself with this « absolutely unconditioned » aspect of *lā bi-sharṭ*, that is to say existence as such, as being neither conditioned by determination (*ta'ayyun*) nor by non-determination (*lā-ta'ayyun*). By doing so, they brought something new into the picture, because it is now existence itself which plays the role of Ibn 'Arabî's third category or *ḥaqîqa* as an « absolutely unconditioned » reality. One might say that it is here for the first time that the famous term *waḥdat al-wujûd* («unity of being») applies in its most strict sense. As a matter of fact, according to Kâshânî's *Dictionary of the Technical Terms of the Sufis* (*Iṣṭilâḥât al-Ṣūfîya*), not only is the divine Essence identical with Existence as such, but the absolutely unconditioned Oneness of Existence, which he calls *waḥda*, is also the « origin » (*manṣha'*) of both the « negatively conditioned » or « exclusive » aspect of divine Unity (*aḥadîya* as meaning *bi-sharṭ lā*) and the « positively conditioned » or « inclusive » aspect of

because there cannot be more than One Reality; and this is why, incidentally, *waḥdat al-wujūd* in Ibn 'Arabî's sense is something other than pure and simple neoplatonism. In reality, according to Ibn 'Arabî, theophany in visible forms is essential or hidden theophany; for the divine Essence, just because it is essentially hidden and absolute, has no other means to show itself than in the very form of the one to whom it shows itself (*al-mu-tajallâ lahu*). In other words: because the divine Essence has no form in its absolute oneness (*aḥadiyya*) and therefore can never appear as such, its form is identical with the forms of the things. All this amounts finally to the perhaps shocking paradox, that - and I am quoting Ibn 'Arabî - « the really divine Being (*al-Ḥaqq*) is limited through all limits»⁵, because « to isolate the Absolute from the Limited means precisely to limit the Absolute.»⁶ There can be little doubt that this paradoxical « Absolute which is limited by all limits» is not in the same way absolute as the first metaphysical category, since Ibn 'Arabî defines the latter, as the «absolute Existence which is not limited» (*al-wujūd al-muṭlaq alladhî lâ yataqayyadu*). Rather, its absoluteness is the same as that of the third category or the *ḥaqîqa* (*Logos*) which is all-inclusive, as we have pointed out.

This double-valued notion of « Absolute » in Ibn 'Arabî's thought, as we now can understand, called for further clarification; and this is exactly what the commentators tried to do, first Şadrud-dîn-i Qônyawî and then, following him, particularly 'Abdurrazzâq-i Kâshânî (Simnânî's great opponent), by introducing a notion of « absolute » which originates in the thought of Ibn Sînâ (Avicenna). I am referring to one of the three aspects of quiddity (*mâhiyya*) which was technically known in later philosophy as « absolutely unconditioned » or *lâ bi-shart shay'*. A quiddity like « animal » for example is « absolutely unconditioned » or *lâ bi-shart* if it is considered as being possible to be predicated equally of any particular species, or as undetermined. This « absolutely unconditioned » aspect of the quiddity is the common denominator of its two other aspects, that is to say the aspects of negative and of positive condition. It is « negatively conditioned »

in some sense «absolute». It was this problem which obviously bothered Simnânî, but it was also a problem for generations of Ibn 'Arabî's followers, because Ibn 'Arabî himself did not answer it in clear philosophical language but rather as the great mystic he was. The fundamental idea containing his answer to that question is the idea of theophany or *tajallî*, which, as Professor CORBIN⁴ rightly points out, never should be confused with the Christian dogma of incarnation of the divine in a concrete, i.e. historically and geographically «limited» being. It is based on a sufi tradition according to which the prophet David asked his lord: «Why did you create the creatures?», upon which God answered: «I was a hidden treasure. I wanted to be known; thus I created in order to be known». Theophany or divine manifestation, then, connotes at the same time the divine act of creation and the human act of penetration into that divine activity, or gnosis, mystical experience. Both creation and mystical experience are therefore equally based on that ultimate mythical Image of the divine Vision of God's «Self» or, as we also might say and Ibn 'Arabî emphasizes at the very beginning of his *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, God's Vision of the «Selves» (or essences, or archetypes) of his Names. That is to say, there is from the very «Beginning», as it were, some kind of intra-divine duality in the Absolute, which, no doubt, corresponds to that of the first and the third category. ||

Although the act of theophany is essentially one, Ibn 'Arabî distinguishes in it two levels. The «visible» theophany, *tajallî shuhûdî*, which is divine manifestation in this present world (*shahâda*) and in mystical experience (*shuhûd*), presupposes in the first place the event of an invisible or hidden manifestation (*tajallî ghaybî*), that is to say a manifestation taking place in the Unseen (*ghayb*), which Ibn 'Arabî also calls «theophany of the Essence» (*tajallî dhâtî*). This distinction between two levels of theophany corresponds to the classical sufi-neoplatonic distinction between the spiritual and the material world, *'âlam al-ghayb* and *'âlam al-shahâda*, which terminology is taken from the Quranic designation of God as the One who knows both the Unseen and the Visible (*'âlim al-ghayb wa'l-shahâda*). But for Ibn 'Arabî the important point is here that the two levels of theophany which he distinguishes from a logical point of view are not different in terms of reality,

existent upon the Absolute; it does not involve any temporal anteriority of the Creator. More interesting from the mystical point of view, and also more difficult to understand, is the third metaphysical category. It is this category about which Ibn 'Arabî says more than about anything else. He introduces it by saying that it is neither non-being nor being. On the one hand, it is eternally joined to the first category, or the Absolute, on the other hand it is also related to the third category, or the World, being the principle of its manifestation. It is, thus, some sort of intermediary between the first and the second category, or the « essence of all essences » or « idea of all ideas » (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*), which may be said to be both « God » and « the World » or neither « God » nor « the World », but a third entity, that which comprehends everything. This category, as is easy to see and has in fact been established, has many aspects in common with that mysterious entity which was known in Greek as *Logos*, and one may therefore call Ibn 'Arabî's system a logocentric philosophy; for the basis of any « unity of being » or *waḥdat al-wujūd* in Ibn 'Arabî's system is precisely the idea which constitutes the third category. As a matter of fact, that equivocal phrase in *al-Futūḥāt al-Makkīya* which, as we have seen, had drawn Simnānî's wrath upon Ibn 'Arabî, « Praise be to the One who made the things appear and who at the same time is the things! » must be seen in the same context, because it has its place in a chapter on the « Breath of the Compassionate one » (*Nafas al-Raḥmān*), which is one among many others of Ibn 'Arabî's expressions for the third category. The image lying behind this term *Nafas al-Raḥmān* is that the things of the World take shape in the Breath of the Creator who expresses himself through this Breath in the same way that spoken words (or *logoi*) take shape and exist in the breath of the speaker who expresses himself.

The great problem of this logocentric philosophy or theosophy is, of course, the relationship between the three categories, and in particular, the relationship between the first and the third category, since both, being different from the second category or the « limited » being of the world, are

which even the materialists, the naturalists, the Greeks (i.e. the « philosophers ») and the Buddhists have only disdain! Peace upon those who follow the Right Guidance. » Obviously Simnânî's soul must have been very troubled when he read that phrase of Ibn 'Arabî's, to be able to react with such an outburst of disdain and to compare Ibn 'Arabî's « unity of being » with such a crude image. But let us now see what « unity of being » really meant for Ibn 'Arabî and his followers, and then, let us see whether Simnânî really had to offer a different solution on a higher level of argumentation.

First of all, I must mention the fact that the expression *waḥdat al-wujūd* or «unity of being», which has commonly been used for centuries to designate the essential point of Ibn 'Arabî's doctrine, does not seem to occur yet in Ibn 'Arabî's own writings. The central point of his doctrine, according to 'Abdurrazzâq-i Kâshânî, the great commentator whose controversy with Simnânî we mentioned, before, is the fact that Ibn 'Arabî identified « God » with « Absolute Being » or « Absolute Existence » (*wujūd muṭlaq*). Either one accepts this identification of God and Absolute Being, or he does not accept it; there is no intermediate solution, says Kâshânî. It is this essential point which Simnânî tried to refute and to replace by his own mystical philosophy, as we shall see.

The identification of « God » with « Absolute Being » has a definite place in Ibn 'Arabî's world-view. God *qua* Absolute Being is the first of the three metaphysical categories, which Ibn 'Arabî distinguishes as comprehending everything that exists in his philosophical treatise *Kitâb Inshâ' al-Dawâ'ir*. He there explicitly identifies this Absolute Being, which exists through itself and through which everything else exists, with Allah the Creator, whom nothing equals. The second metaphysical category is, as it were, the opposite of the first; that is to say, it is « limited Being » (*wujūd muqayyad*). Ibn 'Arabî identifies it with the material Universe and everything it contains. It is « limited Being », because, having no existence in itself, it exists through the Absolute. Its being created means precisely the same thing as its being « limited » or non-absolute, that is to say its essential dependence as an

of the *kubrawī* tradition of spiritual guidance which existed quite independently from Ibn 'Arabī's world, this means, I think, that he applied one system of mystical thought upon another one, for which it was hardly relevant. In other words: he either quite subjectively interpreted Ibn 'Arabī's doctrine of *waḥdat al-wujūd* to mean precisely that kind of identification of appearance and reality which the *kubrawī* tradition of spiritual guidance sought to avoid, as we just have seen, or he at least feared that unexperienced disciples could interpret Ibn 'Arabī that way. In any case, it means that Simnānī's negative attitude over against Ibn 'Arabī should not be seen so much simply as the reaction of a *sharī'at-minded* theologian to the daring propositions of a *ḥaqīqat-* minded mystic and philosopher; rather, we should try to understand his sometimes bitter reactions to *waḥdat al-wujūd* in terms of the mystical tradition to which he belonged, and which spoke, as it were, another language than that of Ibn 'Arabī. Most probably, the same mystical tradition was the background of what later in India Shaykh Aḥmad Sirhindī opposed as *waḥdat al-shuhūd* to Ibn 'Arabī's *waḥdat al-wujūd*.

To keep all of this background in mind seems indeed necessary when one is confronted with some of the formulations that Simnānī used against Ibn 'Arabī, for they might easily mislead us into seeing them as just another reaction of conventional theology against any mystical approach. I am referring in particular to his reaction to this admittedly equivocal praise of the divine Being in Ibn 'Arabī's *Futūḥāt al-Makkīya*: « Praise be to the One who made things appear and who at the same time is the things! » (*Subḥāna man aẓhara al-ashyā' wa-huwa 'aynuhā !*), which Simnānī commented upon by writing the following into the margin of his own copy of the *Futūḥāt* - a copy which, incidentally, seems to be lost unfortunately, but which was still extant in Jāmī's and even Mullā Ṣadrā's time - : « O Shaykh! If you heard someone saying that the excrement of the Shaykh is identical with the existence of the shaykh, you certainly would not accept this from him; no, you would be angry. How, then, is it possible for a reasonable being to apply such nonsense to God, the King and Judge? Return to God by sincere repentance, so that you may get out of this dangerous intricacy, for

at a time when he was preparing himself for ritual prayer, he saw that the wall showing the direction to Mecca opened itself, and at its place there appeared a large plain, a sky and a star shining like Jupiter. Wondering what this could be, he learnt (somehow during the vision) that it was the light of Bâyezîd. Then the scenery changed, and he saw another sky, which was full of light this time, shining like the sun. He learnt the same way that this was the light of Majduddîn-i Baghdâdî.

In whatever way we may like to interpret this kind of relationship between two masters, it was in any case extremely important for Simnânî, and there is definite evidence as to the influence of Baghdâdî's mystical doctrines upon Simnânî. In his Arabic work, *Tuhfat al-Barara fî'l-Masâ'il al-'Ashara*, Baghdâdî develops Kubrâ's introspective psychology in such a way as to anticipate in essence that important point about « incarnationism » or *ḥulûl* in Simnânî's doctrine, which most probably was one of the reasons for Simnânî's criticism of Ibn 'Arabî's *waḥdat al-wujûd*. Now in Baghdâdî's case, this could not very well have been directed against Ibn 'Arabî, for the simple reason that Ibn 'Arabî's most un-orthodox and famous *Fuṣûṣ al-Ḥikam* was written in 627 h. or eleven years after Baghdâdî's death, and there is no reason to think that Ibn 'Arabî's fame had reached Khwârazm while Baghdâdî was alive. In fact, his doctrine clearly has its place in that typically *kubrawî* field of , if we may again use the term, mystical psychoanalysis, which in itself is entirely indifferent to theological or philosophical questions. The *kubrawî* method of spiritual guidance means to lead the disciple or « patient » through a scale of visions of different lights up to a point where he finds guidance in himself and is no more subject to the danger of confusion between appearance and reality, that is to say between certain illuminations which the beginner is likely to mistake for ultimate truth, and the divine light. Now in the case of Simnânî, if his critique of Ibn 'Arabî's doctrine of the « unity of being » is based, as I have suggested, upon his insistence on the necessity for the mystic to pass beyond the stage of identification in mystical experience, that is to say upon his elaboration

Simnânî's mystical school is a technical term for « mystical experience » and more particularly « visionary experience ».

We already have seen that the main motive for the young Simnânî to leave the service of the Buddhist Îlkhân Arghûn had been visionary experiences. According to his autobiographical writings, experiences of a similar nature made him desire to join one particular sufi order which was famous for cultivating such experiences, the *Kubrawîya*, an order founded around 600/1200 by Najmuddîn-i Kubrâ of Khwârazm. The *Kubrawîya* order always had a markedly Iranian character; it is, by the way, still in existence in present-day Iran under the name of *Dhahabîya*, but it has, of course, changed more than its name since the days of its founder and his followers in pre-Safawi Iran.

After several attempts to join this order, Simnânî finally found his teacher in the person of Nûruddîn-i Isfarâyinî, an Iranian sufi who lived and taught in the city of Baghdad, where he died in 717 / 1317. Isfarâyinî was precisely the kind of spiritual director Simnânî had been looking for; for he was a celebrated master in the art of interpretation of dreams and visions, that is to say in that sort of mystical psychoanalysis which was the *kubrawî* method of spiritual guidance. As for mystical speculations about the unity of being, Isfarâyinî showed a rather reticent and even sceptical attitude, to the extent that, according to Simnânî, he forbade some of his disciples to read Ibn 'Arabî's *Fuṣūṣ al-Ḥikam*; and this is, of course, one more factor to be taken into consideration when one is trying to understand Simnânî's own attitude.

But what in particular, among many things, attracted Simnânî to the *Kubrawîya* order was the figure of one of the disciples of Kubrâ, Majduddîn-i Baghdâdî (from Baghdâdak, a village in Khwârazm), who is known for having met the famous mystical poet Farîduddîn-i 'Aṭṭâr. Baghdâdî died in 616/1219, that is to say two years before Kubrâ, and 43 years before Simnânî was born. Simnânî therefore could not have met him in this world, of course. When he once was asked why he had not chosen to follow Bâ-yazîd-i Bisṭâmî the celebrated sufi of the 3rd/9th century, on the mystical path, he gave the following account of a vision of Baghdâdî's light: Once,

fication, which corresponds to the « Jesus of your being »; rather, he should complete the process of his mystical growing - up by passing through that stage to the higher stage of the « Mohammad of your being », in which he becomes a pure Mirror of divinity. One might equally suggest that Simnânî's criticism of Ibn 'Arabî's *waḥdat al-wujūd* has something to do with this; particularly so, because in his answer to a letter written to him by 'Abdurrazzâq-i Kâshânî, who tried to show that *waḥdat al-wujūd* was the ultimate stage of mystical achievement, Simnânî similarly does not entirely deny the values of *waḥdat al-wujūd*, but says that it is a stage through which the mystic should pass in order to reach a higher level of truth and certitude, he himself claiming to have passed through this stage and reached an ultimate end of unity (*tawḥîd*), in which even the image of the Mirror was completely abolished. We shall elaborate this point a little later.

Of course, to criticize an objectively formulated system of thought on the basis of personal experience is a rather subjective way of examining facts, we might say; but this is precisely what Simnânî not only did in criticizing Ibn 'Arabî's *waḥdat al-wujūd*, but was proud of doing, as he frankly admits in the letter I have just been referring to. Kâshânî had expressed to him his astonishment about certain points in *al-'Urwa*, that is to say Simnânî's systematic work on sufi theology, where he also formulates his critique of Ibn 'Arabî, as we shall see later, by telling him that anyone having some familiarity with logic could not possibly accept them. Simnânî's reply to this objection was a rather short one. Instead of arguing with Kâshânî he simply stated that he did not care about logic as long as he had the certitude that his ideas were in agreement with reality or factual truth and that the soul was at peace. By « reality » or « factual truth » (*wâqî'*), Simnânî most probably means in the first place the *Sharî'at* or exoteric truth of Islam; but it is quite clear from the context and also from his use of the term *wâqî'* for « real » or « factual », that he also means to say that his views are in perfect agreement with his mystical experience, because *wâqî'* is closely related to *wâqî'a*, literally « event » or « happening », which in

of his uncles being high-ranking officials under the Mongol Īlkhân Arghûn, it was quite normal for 'Alâ'uddawla himself to enter the service of this Īlkhân, which he did at the age of fifteen. He continued in his service for twelve years; and it was during this time, that he first came into contact with mysticism, that is to say, with a particular form of Buddhist mysticism, for he used to have frequent discussions with Arghûn's Buddhist court-priests Simnânî frankly admits that their spiritual achievements and mystical powers made a great impression upon him. But at the same time he became more and more convinced, he says, that they could not possibly reach the ultimate goal of mysticism - not because their methods were somehow deficient or inefficient, but essentially because the ultimate goal of mysticism presupposed as its basis the ultimate religion, that is to say, Islam. For us, the interesting point here is that he gained this conviction through visionary experiences, which were so overwhelming that he finally left the world of Arghûn and went to search contact with the sufis.

It may very well be, as has been suggested by MOLE², that his later negative attitude towards Ibn 'Arabî has something to do with this period of his life, as there is evidence pointing to the fact that he sensed something of a common nature in the Buddhist doctrines which he knew and *waḥdat al-wujūd*. In any case, we can say at this stage that his fervent adherence to Islam and subsequent critical attitude towards everything he considered to be non-islamic or heretical was born out of some kind of inner drive, since most probably it would have been much easier for him to remain in the camp of Arghûn.

Furthermore, Simnânî rejected not only Buddhism, but Christianity as well, since it represented for him the danger of *ḥulûl* or incarnationism. But here again, his critique was far above the level of ordinary polemics, because essentially, «Christianity» or *ḥulûl* meant for him one particular stage of mystical experience in which the mystic identifies himself with the divine. According to Simnânî's very original doctrine of the «Seven prophets of your being», which has been analyzed in all of its depths by Professor Henry CORBIN³, the mystic should not loose himself in this stage of identi-

bigotry, or because of their ignorance of his technical vocabulary, or simply because of the difficulty of his ideas. As a matter of fact, the truths and mystical insights which are contained in his works, particularly in his *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and *al-Futūḥāt al-Makkīya*, are not found in any other book and have not been expressed by any of the sufis before him.¹

It is not very surprising, one might say, that Ibn 'Arabî should have been condemned as a heretic by exoteric theologians like Simnânî's contemporary Ibn Taymîya, who radically opposed any sort of esoterism, distinguished unconditionally between the Creator and the creature and found the only possible approach for the latter to the former to be pure worship. But what shall we say if such opposition to and even condemnation of Ibn 'Arabî comes from the side of someone who was himself, as everybody agreed, a great mystic? Does it not mean that while criticizing Ibn 'Arabî's *waḥdat al-wujūd* or «unity of being», Simnânî was in fact attacking the very basis of his own mystic endeavours, for, we may ask, whether it is possible to conceive of any mysticism at all without assuming the perception or realization of some kind of Unity in Being, including what theologians call Creator and creature or God and world? Or does it perhaps mean that Simnânî had an alternative solution to offer to the problem of mystical Union? In other words, was he one of those bigoted people, to use Jâmî's term, who sacrificed a deeper understanding of Truth for the sake of conforming to the established religion, or was he quite to the contrary a real nonconformist, whose negative attitude toward Ibn 'Arabî's doctrine, which at his time had become already something like an established truth among sufis, reveals only the personal experience of a creative mind which happened to be different?

There are, of course, no ready-made answers to questions of such a basic nature. But we may at least get a somewhat clearer picture of the problem itself by studying Simnânî's approach to mysticism through his own writings. Before trying to do so, however, let me first say a few words about his personality and his background.

As a matter of fact, many aspects of Simnânî's doctrine have their counterpart in his life, and his life story is a rather extraordinary one. He was the son of a well-known aristocratic family of Simnân. His father and two

I am proposing to talk to you this evening about one Iranian mystic of the so-called Mongol period, 'Alâ'uddawla-i Simnânî, who lived from 659/1261 to 736/1336. More particularly, the topic of my talk is this mystics' critical attitude, or even opposition, to the mystical doctrine of *waḥdat al-wujûd* or, literally translated, « unity of being».

The significance of this perhaps somewhat marginal topic will immediately appear, if we consider the fact that what Simnânî criticized in particular was the magnificent expression given to this doctrine of *waḥdat al-wujûd* or « unity of being» by the great Arab mystical thinker who lived almost exactly one hundred years before Simnânî, Muḥyî'l-dîn Ibn 'Arabî (born 650/1165 in Murcia and died 638/1240 in Damascus). Ibn 'Arabî, as is well known, was to become the great master for almost all subsequent sufis up to the present day and also one of the greatest heretics for what the sufis call the '*ulamâ-yi zâhir* or exoteric theologians. But it was not only the sufis in the strict sense who regarded Ibn 'Arabî as their great master; the presence of his influence and even of his sometimes original vocabulary in the writings of such important later Iranian philosophers as Mullâ Şadrâ-yi Shîrâzî in the 17th century - to mention only the greatest name among them - cannot be overlooked any more. In short, to attack Ibn 'Arabî for his idea of the « unity of being» or *waḥdat al-wujûd* meant to attack the very basis of the world-view of generations of Islamic mystics and philosophers up to our present day. The uniqueness and almost prophetic status of the *Shaykh al-Akbar* or *Magister Maximus* as he used to be called by his friends, is well summarized in the words of Jâmî, the famous 15th century Persian poet and sufi, who was also a great admirer of Ibn 'Arabî, when he writes about him: « The greatest scandal in the eyes of those who condemn the Shaykh is his book *Fuṣûṣ al-Ḥikam*. They do so either because they simply follow established opinions without trying to understand, out of some sort of

SIMNÂNÎ ON WAHDAT AL-WUJÛD

*Public Lecture, given at the Institute of Islamic Studies, McGill University, Tehran
Branch, on March 17, 1970*

By

Hermann Landolt

Assistant Professor,
Institute of Islamic Studies

The admiration for Islamic science and philosophy was eventually - after everything of value had been assimilated - replaced at many points by revulsion. By the end of the fifteenth century it was felt that the study of Arabic was no longer rewarding, and that its literature was greatly inferior to that of Greece and Rome. Even Dante (1265-1321), at the beginning of the fourteenth century, though using some Islamic imagery and acknowledging Europe's debt to Arabic philosophy to the extent of placing Avicenna and Averroes in Limbo, shows no real awareness of the extent of Islamic influence, but lives mainly in the world of Greek and Latin literature and of recent and contemporary events. It would not be too much to say that by about this time a new image of Europe was emerging. Because it was formed in contrast to the distorted image of Islam, it was not free from distortion in other ways. Apart from the Christian element there was an exaggerated identification with Europe's Greek and Roman heritage, in its literary, philosophical and even political aspects. At the same time there was a virtual denial that Europe was in any way dependent on the Islamic world.

Since the sixteenth century Classical literature has played a large part in European education, but this is hardly the time and place to ask whether the attention to it has been excessive. In this present age, however, when the various cultures and civilizations are coming willy-nilly into the one world, the denial of Islamic influence on Europe is a serious matter. For the future of our relations within the one world it is urgent that we westerners should fully admit the important role played by Islam in the making of western Europe and the growth of European self-awareness.*

* This is substantially the text of a lecture delivered in May 1969 at Harvard University and also at the University of California, Santa Cruz.

a positive aspect, the negative aspect being self-assertion *against* Islam. This was inevitable because of the force and the extent of the Islamic impact and because of the depth of European admiration and hatred.

If we take it, then, that the movement of the European spirit which began in the later eleventh century was a movement of self-assertion, both the Reconquista in Spain and the Crusading fervour in France and the surrounding countries are aspects of this self-assertion. As western Europe began to assert itself, it had to show that it could measure up to the great enemy which it had long regarded as superior in everything except religion. Even those churchmen who advocated sending missionaries to the Saracens rather than crusading soldiers were a part of the movement of self-assertion. Another aspect of this movement was the formation of the distorted image of Islam. This image gave western European Christians grounds for believing that they were superior to the Muslims. Because their superiority thus lay in their religion, they tended more and more to identify themselves with the ideals of their religion. The distorted image of Islam, however, was also in some ways directed against certain aspects of European life, such as the adoption by many of the nobility of the « gracious living» of the Moors. That the matters criticized in Islam were also faults present among Christians was explicitly recognized by John Wycliffe (d. 1384) in his closing years. Doubtless this had something to do with the persistence of the false image of Islam in our western culture- it was an image of something men admired, yet thought they ought to reject and have nothing to do with.

Admiration for Islamic science and philosophy continued into the thirteenth century, though, as the Europeans learned in this sphere from the Muslims, they developed an independent attitude. After they had mastered the philosophical techniques in particular, they used these in a kind of intellectual self-assertion. The *Summa contra Gentiles* of Saint Thomas Aquinas is to be seen as a defence of European Christian beliefs against both Muslims and those who admired the Muslims excessively. The *Summa theologiae*, on the other hand, is rather the positive presentation of Christian belief in accordance with the highest intellectual standards of the day.

elaborating and spreading the image, and why the image has persisted to the present day; it may be moribund, but it is by no means dead.

Perhaps the best way to approach this problem is to take stock of the position in the second half of the eleventh century. By about 1050 western Europe was poised for a new movement of self-assertion. Many factors contributed to this - improvements in agriculture, a greater volume of trade, increased social and political stability, a greater cultivation of the intellectual life. The successes of Norman knights in southern Italy and Sicily gave Europeans fuller confidence in the military efficiency of the knight. In 1085 Toledo fell to a Spanish army despite its redoubtable natural position and its fortifications. It must have been difficult not to feel a new and pulsing self-confidence.

On the other hand the leaders of western Europe must have had mixed feelings as they reflected on the Islamic world. There was much in that world which they greatly admired - the products of its technology, its style of gracious living, its poetry, its intellectual achievements. The latter, of course, were only beginning to be known in the eleventh century, for most of the translations were made after 1100. Even so there was much admiration. Yet admiration, as is normal in the attitude of the inferior to the superior, was mixed with hate and fear. A man or a nation admires those who are superior, and at the same time hates them because they are superior. The intense self-confidence of the Arabs generated a high degree both of admiration and of hatred among those with whom they came in contact. Their military prowess was also feared, though probably less so after 1085. There was even fear of the Islamic religion, precisely because it claimed to supersede Christianity and was gaining converts from the Church. Perhaps as the military danger from Islam decreased the religious danger was thought to increase. Certainly the clerics who had a hand in directing the Crusading expeditions towards the eastern Mediterranean must have been aware of the religious danger, as they remembered the Spanish martyrs and saw the attractiveness of Islamic life. All this meant that, when the movement of European self-assertion got under way, it had a negative as well as

Christians against the infidels, and for some forty years the Popes had been concerned to overcome the schism between east and west within the Church. Thus it was not the presentation of the central Crusading idea - the recovery of Jerusalem from the Saracens - which led to an upsurge of the spirit, but rather an upsurge of the spirit, set off by something else, which found its most satisfying focus in this Crusading idea. This assertion is not of course intended to deny that various social and political forces were also present. The description of the idea of Crusade as a « focus » is meant to indicate that this idea led to activities in which the various secular and religious forces found an integrated expression. Let us leave the Crusading idea here for the moment, and turn to the last aspect of the European response.

This fourth and last aspect is the formation of an image of Islam by scholarly writers in Latin between about 1100 and 1350. There was also a popular image of Islam, probably formed about the beginning of the same period, and seen, for example, in the *Chanson de Roland*. In a popular image of this kind it is not surprising to find various crudities. What is surprising however, is that in the picture of Islam elaborated by scholars there are serious distortions. The points most emphasized by the scholars may be summarized in the following propositions: Islam is a religion of violence and has been spread by the sword; Islam is a religion of self-indulgence especially sexual; Islam is a religion based on falsehood and deliberately perverts the truth; Muhammad is the anti-Christ. I assume that it is not necessary here to explain the distortion in detail. There was obviously a complete failure by medieval Christians to appreciate the positive religious values of Islam. The charge of violence is curious in the mouth of those who were preaching the Crusade, and the charge of converting by the sword makes no allowance for the high level of tolerance for non-Muslims found in Islamic countries.

It may be suggested that this distortion of the image of Islam is merely what is to be expected in war propaganda. But for the Christian Islamist the problem is why the scholars lent themselves so wholeheartedly to

This religious motive was fostered by the pilgrimage to Compostela. After 1100, of course, men's attitudes in Spain came to be influenced by the idea of Crusade, which had had a mushroom growth north of the Pyrenees. The Reconquista had made considerable progress, however, before the First Crusade, for in 1085 Toledo in the centre of Spain had been wrested from the Arabs. The next main advance was in the early thirteenth century, culminating in the capture of Cordova in 1236 and Seville in 1248. This left only the small kingdom of Granada in Muslim hands, and it eventually fell after the union of Aragon and Castile in the later fifteenth century, finally disappearing in 1492.

The modern student instinctively feels that there must be a close connection between the Spanish Reconquista and the growth of Crusading zeal in western Europe, but the evidence is slight, and the whole subject would probably repay further study. Before expressing a view on the relationship I shall first say something about the Crusades and the Crusading movement. From the standpoint of the Islamic historian two points are worth emphasizing by way of preface to the discussion. Firstly, while the Crusades have a central place in European history, they have only a minor place in Islamic history, perhaps comparable to wars on the north-west frontier of India in the nineteenth century. That is to say, they were not felt as a serious threat to the Islamic world as a whole, and did not in any way impress themselves on the outlook of Muslims. Secondly, the Islamic historian is amazed at the foolhardiness and ignorance of the western Europeans in launching such expeditions, and sees that such successes as they attained were largely due to fortuitous circumstances of a temporary character. The central question thus becomes: What was this Crusading idea and Crusading spirit which so took possession of the western Europeans?

The effective beginning of the Crusading movement is usually held to be the speech of Pope Urban II at Clermont in 1095, though its roots may be traced much further back, notably to the activity of Pope Gregory VII. There is some obscurity about the precise contents of the speech of Urban. Some of the oldest accounts place the emphasis on supporting the eastern

with the astrolabe in such places as Liège and Lorraine. The medical school at Salerno benefited from a series of translations from Arabic made by Constantine the African between about 1060 and 1087. The chief work of translation, however, was accomplished in Toledo after it fell to the Christians in 1085. In the twelfth century at Toledo a large number of translations - mostly of scientific works - were made by Dominic Gundisalvi, Gerard of Cremona and others. One or two translations came from the Crusading states in the east. By the thirteenth century many Europeans were proficient in the scientific disciplines and also in philosophy, which was the slowest starter. In these fields most of the remaining works of merit were now translated from Arabic into Latin. Some of these Arabic scientific works, especially in the field of medicine, continued for centuries to be regarded as authoritative, and after the invention of printing appeared in several editions. The philosophical works of Averroes, it is worth noting, though virtually without influence in the eastern Islamic world, were known to Christian scholars in western Europe soon after they appeared in the late twelfth century. To sum up - in the intellectual sphere the Europeans took over from the Arabs the disciplines they were interested in and in course of time developed these further.

The next matter to be mentioned is the reconquest of Spain and Sicily. The conquest of Sicily followed on military activities (as a kind of mercenaries) by Norman knights in southern Italy in the eleventh century. A Norman principality was established on the mainland, and from this as base Sicily was invaded in 1060 and completely occupied by 1091. Though Sicily thus came to be under nominally Christian rule, there was no religious motive for the conquest; on the contrary it was the Christian conquerors who adopted the Islamic way of life.

The Spanish Reconquista was very different. In its origins it seems to have proceeded from the fierce desire for independence found among rough mountain peoples. Later, however, the fortitude of spirit necessary for maintaining the struggle came largely from the belief of the Spaniards that they were fighting to reconquer a part of Christendom from its enemies.

they held that their philosophy was in agreement with the essentials of the Islamic religion. For the main stream of Islamic thought, which was theological, they were of course heretics; but many of their general philosophical conceptions and methods of argument were taken into theology. In the process of adaptation an important part was played by Algazel or al-Ghazali (d. 1111) who, before showing the inconsistency and heretical character of the views of the philosophers, produced a very lucid summary of these views. Finally Averroes tried to prove that it was Algazel and not the earlier philosophers who had been inconsistent and self-contradictory. He was an Aristotelian rather than a Neoplatonist, and is noted for his commentaries on some of the works of Aristotle. Both in the Islamic world and in western Europe the importance of these philosophers lies not in the number of those who followed them exactly but in the stimulus they gave to other thinkers, especially those in the theological camp.

This concludes the first and longer part of my lecture., in which I have been describing the impact of the Islamic world on western Europe.

2. The European response to the impact

I now turn to consider how western Europe responded to this impact. Some aspects of the response have already been mentioned implicitly, notably the acceptance by some Europeans of luxury goods from the Middle East and their adoption of a style of « gracious living ». What remains to be considered may be brought under four heads: (a) the response in the intellectual sphere; (b) the reconquest of Spain and Sicily; (c) the Crusades; (d) the formation of an image of Islam by scholarly writers. It will be found that there is a close connection between the last points.

In the intellectual sphere, then, the first task before western Europe was to study and assimilate what the Muslims already knew and, where relevant (as in medicine), to put it into practice. Along with the study of the sciences went the work of translation into Latin. This may have begun as early as the ninth century. A translated work on astronomy is mentioned in the tenth century, and early in the eleventh century men were familiar

science is indicated by the use of terms derived from Arabic, such as « alkali», « alembic», « aniline» and « antimony».

In both the practice and theory of medicine the Muslims had gone considerably beyond what they had inherited from the Greeks. The works of Galen, Hippocrates and others had been translated into Arabic and their principles incorporated into medical practice. In addition the Muslims had made exhaustive studies of pharmacology and had written treatises on particular aspects of medicine; the latter, being backed up by wide personal experience, were of great value. Much was known about the nature and urgency of antiseptic; and simple methods of anaesthesia were used to reduce pain. There were many hospitals - Cordova in the middle of the tenth century is said to have had fifty. Hospital patients received medical treatment, and this was often supervised by a resident physician. Clinical instruction was a regular part of the training of medical students. All this almost modern efficiency is in strong contrast to the low level of European medicine up to the eleventh century. There was virtually no knowledge even of Greek medical theory, nor of antiseptic and anaesthesia. Hospices for the sick gave shelter but no treatment, there being no resident physicians. There was no provision for clinical instruction for students. An Arabic writer of the early Crusading period has recorded a story of the treatment of two Frankish patients by a Frankish doctor. The treatment was so crude and unscientific that they both died, though Arabic doctors could probably have cured them. What is noteworthy, however, is the writer's horror at the crudity; it is the horror with which a Victorian missionary might have described the practice of an African witch-doctor.

To complete this account of the intellectual achievements of the Islamic world as these impinged on western Europe it is necessary to say something about philosophy. This came to the Muslims, along with the sciences just mentioned, through translations from the Greek. In course of time, however, the Muslims produced original thinkers of great power, notably al-Farabi (d. 950), Avicenna or Ibn-Sina (d. 1037) and Averroes or Ibn-Rushd (d. 1198). Of these the first two may be described as Neoplatonists, though

that the man who effectively introduced Arabic numerals to Europe, Leonardo Fibonacci, was the son of a merchant in charge of a Pisan trading colony in Algeria. Fibonacci's book, *Liber abaci*, published in 1202, showed among other things how Arabic numerals made possible the simplification and extension of arithmetical operations, and thus demonstrated their superiority to the clumsy Roman system hitherto employed.

The field of pure mathematics is essentially distinct from the use of any particular system of numerals, though there is obviously a connection. There were brilliant mathematicians among the Greeks, though their numerical notation was inferior to the Indian. By combining their Greek heritage in mathematics with the system of numerals derived from India, the Muslims were able to make important advances. In other branches of mathematics too they showed great originality of thought, notably in the development of algebra; « algebra » is in fact an Arabic word. Omar Khayyam (d. 1123), though better known for the poems rightly or wrongly ascribed to him, was a brilliant mathematician and could solve algebraic equations of the third and fourth degrees.

In the related field of astronomy much work was done by the Muslims. To begin with they may have been attracted by the supposed practical uses of astrology; but latterly the dominant concern was scientific. Much of the genius of the Muslim astronomers lay in making more accurate observations and in drawing up tables; but they also discussed matters of theory, like the nature of planetary motion. Not far removed from astronomy was the subject of optics, in which an outstanding contribution was made by Ibn-al-Haytham or Alhazen (d. 1038) ; this superseded the earlier theory of Euclid and Ptolemy.

Other sciences were cultivated by the Muslims, but the only one in which they made notable advances was chemistry. There is no absolute dividing line between chemistry and alchemy in the Arabic writings, but many of the writers were primarily interested in the science of chemistry and appreciated the need for experiment. The Muslim contribution to the modern

quently spread to northern France and Italy, and then to England and Germany. By its music and poetry this culture helped to soften the ruggedness of feudal society. In its origins it is closely linked with the Provençal poetry of the troubadours. There is room for some difference of opinion about the elements which entered into the development of this poetry. Much of the technical skill of the troubadours doubtless came from the tradition of popular poetry in Languedoc; but it is virtually certain that important ideas and elements of form came to them from the Arabs of Spain. To sum up, then, it may be asserted that the spread of elegance and refinement among the élite of western Europe was an aspect of the impact of the Islamic world.

The last aspect of this impact to be considered is that in the intellectual sphere. Under this heading may also be included an improvement in the material basis of intellectual life, namely, the introduction of paper instead of parchment and papyrus. The Muslims are said to have learned the art of paper-making from some Chinese craftsmen whom they made prisoner in central Asia about the middle of the eighth century. About the year 800 one of the Barmakid viziers built the first paper-mill in Baghdad. Because paper was much cheaper than Egyptian papyrus, its use spread westwards through the Islamic provinces, both for administrative purposes and among the writing public, a relatively large body of people and one that was increasing. The first European document written on paper is thought to be one from Sicily dated 1090, and it was not until the fourteenth century that paper-mills were established in Italy and Germany.

Another important borrowing of the Europeans from the Muslims was the system of numerals commonly known as « Arabic ». Actually the Muslims took them over from Indian sources; but they were quick to realize their advantages and adopted them for all practical purposes. The first European to use Arabic numerals is said to have been Gerbert of Aurillac (Pope Sylvester II from 999 to 1003), who was interested in mathematics; but he had no immediate followers. Traders presumably became familiar with the ten signs through their Muslim contacts; and it is worth noting

inlaid with ivory and mother-of-pearl. Spain likewise became noted for its decorative leather-work, not least in bookbinding. The existence in the Spanish language of many words connected with building which have been derived from Arabic suggests at the very least that the Arabs introduced improvements and refinements in this sphere.

«Gracious living», however, meant more than a high level of technical skill in many fields. It also required the formation of high standards of taste throughout the upper strata of society. An important part was played here by a man called Ziryab who came from the court at Baghdad in 822 and spent the remaining thirty-five years of his life in Cordova. He had sung and played before Harun ar-Rashid in Baghdad, and he naturally did much to raise the level of musical appreciation in Spain; but he also became an arbiter of fashion and taste in general. The order of courses we ourselves observe at formal banquets probably owes something to Ziryab. He insisted on elegance in the ordering and serving of meals, and his canons of good form were widely accepted not merely in these matters, but also in respect of appropriate clothing for various occasions and of hairdressing and other forms of beauty culture.

The style of «gracious living» which thus developed in Cordova spread through Islamic Spain, and there was also something similar in Sicily. It was so obviously pleasant and delightful that it was adopted as far as possible by the leaders of society in the neighbouring Christian lands. An account has been preserved of how a Christian friar, while begging, penetrated into an inner courtyard of the house of a wealthy merchant of Pisa. The sensuous beauty of the garden, the rich clothing of the young men and women there, and the exquisite music, both vocal and instrumental, made a deep impression on the friar; it was as if for a moment he had been transported into fairyland. It is well-known, too, that after the Christian reconquest of Sicily two of the Christian rulers, Roger II and Frederick II, retained the Islamic style of life in their courts. It was above all, however, in southern France that there developed a new courtly culture which subse-

In the arts of navigation the European sailors seem to have borrowed many things from the Muslims, who brought to the Mediterranean lands what they had learned from seafaring in the Indian Ocean. Various details in the rig of ships seem to have been adopted from the Muslims and then further developed, especially by the Portuguese and Spaniards, to suit Atlantic conditions. This was a matter which - after the period with which we are chiefly concerned - contributed to making possible the great voyages of exploration. The history of the development of the compass is obscure, but it may well be that the Arabs shared with the Europeans in the process by which a serviceable instrument of navigation was produced. The Europeans were certainly far behind the Muslims in geographical knowledge as late as 1100. William of Malmesbury, in the early twelfth century, thought the whole world apart from Christendom and northern Europe belonged to Islam. Not much later, however, the Muslim geographer al-Idrisi, at the Christian court of Sicily, produced a detailed map of the Old World which was tolerably accurate for Europe, North Africa and Asia. This geographical knowledge later helped to direct the voyages of exploration. The Muslims had also larger-scale charts of limited areas, and these contributed to the production of portolans, as they were called, by the Genoese and others.

In considering the influence of the Islamic world on Europe the most important aspect of its technology was that it made possible a new style of «gracious living». Some of the agricultural products just mentioned made possible luxurious meals. From silk and other textiles came rich and beautiful clothing. With the techniques used in other parts of the Islamic world lovely ceramic ware was produced. It was actually in Cordova in the ninth century that the secret of manufacturing crystal was discovered. The minerals of Spain, already known to the Romans, were further exploited by the Muslims; and beautiful and elaborate metal-work objects were then made by skilled craftsmen. In the tenth century Cordova had become the rival of Byzantium in the arts of the goldsmith, the silversmith and the jeweller. Ivory was carved into wonderful shapes; and wood also was carved and

Another sphere in which the Islamic world made an impact on western Europe is that of trade and, more generally, material culture. Trade was nearly always highly esteemed and vigorously fostered in the Islamic world. Trade contacts with Italy in particular resulted from the occupation of the North African seaboard. There were Muslim traders at Amalfi in the ninth century and at Pisa in the tenth. By the end of the tenth century, however - apparently as a result of Islamic fiscal policy - the transport of goods across the Mediterranean was largely in the hands of Italians, at first mainly the Pisans and Genoese, later also the Venetians. The Fatimid dynasty, which established itself in Egypt in 969, played an important part in fostering trade. Much of this trade might be regarded as « colonial trade », with western Europe in the position of « colony ». This description indicates that most of the European exports to Islamic lands were raw materials, whereas the imports were consumer goods, often of a luxury character. Among the raw materials were the slaves who at certain periods were exported in large numbers through Spain.

Trade was only one way in which western Europe became familiar with the superior technology and material culture of the Islamic world. The inhabitants of Spain and Sicily, Christian as well as Muslim, shared in most of the technological achievements of the Islamic heartlands and had comparable standards of material comfort. In agriculture, for example, many improvements were introduced from the Middle East. Devices to raise water and make it available for irrigation were brought from Egypt and Syria to southern Spain, and may still be seen there occasionally. Such irrigation made possible the cultivation of much larger areas. There was also an extension in the variety of plants grown. Among the new plants introduced by the Muslims were: sugar-cane, rice, cotton, aubergines, and fruits like oranges, lemons and apricots. The quality of other fruits was improved. Where the mulberry tree grew easily, the manufacture of silk was developed. These agricultural improvements, of course, were limited to certain regions, and were irrelevant in the harsher northern climates; but they meant that at least in southern Spain many products were at hand to make life pleasanter.

had belonged to the Roman empire. The Arabs, however, were representatives of a vast political and cultural system stretching from the Atlantic through North Africa and the Fertile Crescent to Central Asia and the Punjab. Moreover this great society was in process of becoming the chief bearer of the whole cultural heritage of the Middle East. Even when it lost its political unity, its populations (in so far as they were Muslims) continued to manifest a deep solidarity based on the religion of Islam. The intellectual leaders of this society had made their own the science, medicine and philosophy of the Greeks, and in various respects had contributed to the advancement of these disciplines. The intellectual life of the Islamic world was by no means confined to the heartlands, but flourished in many provincial centres, not least in the cities of Islamic Spain from the tenth century onwards and at the Sicilian court. Thus the Arab occupation of Spain and Sicily was the initial or preparatory stage of a process which can only be described as the impact of a superior culture. The points in which Islamic culture was superior will be described in more detail presently.

In another respect also the occupation of Spain and Sicily was an initial stage of a process. We might ask for example how far there was any awareness of this Islamic impact in northern France or Lombardy, in the Rhineland or Saxony. The answer must be that on the surface there was little such awareness. Nevertheless the western Europeans distant from the occupied or raided areas had occasional contacts with the Islamic world. There were the diplomatic missions exchanged by Charlemagne and Harun ar-Rashid. More significant perhaps was the visit to Cordova in 858 of two monks of Saint-Germain-des-Prés. Their mission was to bring to Paris the relics of the patron of their abbey, Saint Vincent of Saragossa; but these had disappeared, and the monks contented themselves instead with the bodies of three Christian so-called « martyrs », recently executed at Cordova for deliberately insulting Islam. In this way certain people in northern France gained an idea - probably distorted - of the difficulty of being a Christian under Islamic rule.

was a gradual process of building up European culture. Instead, the struggle of western Europe with Islam is seen to have been to some extent constitutive of Europe's new self-awareness.

1. **The impact of the Islamic world.**

In the military and political sphere the impact may be said to begin with the conquest of Spain in the second decade of the eighth century by a mixed force of Arabs and Berbers. The conquest was extended to the region of Narbonne in southern France, which had also been under the Visigothic rulers of Spain. As is well known, in the year 732 a Muslim raiding army penetrated to a spot between Tours and Poitiers and was there defeated by Charles Martel. Before the end of the century the Muslims had lost their foothold north of the Pyrenees, and in 801 they had to yield Barcelona to Charlemagne. Thereafter the frontier of Islamic Spain was stabilized for about three centuries, the effective limits of its power being the fortresses of Saragossa, Toledo and Mérida with their respective marches.

Sicily also came under Muslim rule, but not until fully a century after Spain. The occupation began in 827 and was not complete until about 902. Various parts of the Italian mainland were also raided by Muslims during the ninth century, and the port of Bari on the Adriatic was held for about thirty years. There are stories of Muslim raiders penetrating through the Alpine passes into Central Europe. By the end of the ninth century, however, the Byzantines had reestablished their hold on southern Italy and expelled all the Muslims. Sicily, on the other hand, remained under Islamic rule until towards the end of the eleventh century.

In the past historians of Europe have tended to think of the Arabs as yet another body of barbarian invaders, comparable to Goths, Vandals or Norsemen. In so far as one looks at the actual Arabs and Berbers who were the first invaders, there is truth in this view. But there is also an important difference between the Arabs and all the other invading peoples. All these others were on the whole less civilized than the provinces which

It is necessary to begin with a word of caution. The topic to be considered here belongs to at least two disciplines, but it is only in one of these that I can claim any expertise, namely Islamic studies. In the second discipline, the history of Medieval Europe, I am very much an amateur. A more appropriate title for the lecture would therefore be « Reflections of an Islamist on the Making of Europe ». It will be chiefly concerned with the period from about 1050 to 1350.

It is convenient at the outset to indicate roughly the line of argument to be pursued. From the standpoint of Islamic history the spread of Muslim rule into Spain and Sicily was part of a great tide of expansion which had carried the Arabs thousands of miles eastwards and westwards from Arabia. Though this tide began to ebb shortly after reaching its farthest limits in western Europe, there followed a period when many parts of Europe were being drawn into the Islamic economic system, were adopting Islamic technology and the arts of gracious living, and were studying Islamic science and philosophy. All this may be called - to vary the metaphor - the impact of the Islamic world on western Europe; and a fuller description of this impact will occupy the first half of the lecture. The second half will then go on to deal with various ways in which western Europe responded to the impact: the inauguration of the Crusades, the acceptance of much technology, applied science and scientific theory, and the reassertion of Christendom as a political and cultural entity distinct from the Islamic world and opposed to it. In so far as the emphasis is placed on the European response to the Islamic impact there is an implicit criticism of the common view that « the culture of Europe was derived from that of the Roman empire », at least if that is taken to mean that there

ISLAM AND THE MAKING OF EUROPE

Public Lecture given at the Institute of Islamic Studies, McGill University, Tehran Branch, on March 17, 1970

By

W. Montgomery Watt

Professor at University of Edinburgh

goes back to the very source of all things (corresponding to the Islamic idea of « existence » in its original state of Unity), he will clearly notice that the ten thousand things (i.e. all phenomenal things) are ego-less (i.e. have no self-subsistence).

27) *Sharḥ-e Gulshan-e Râz* (*op. cit.*) p. 19.

28) Cf. Ḥaydar Âmolî: *Jâmi' al-Asrâr* (*op. cit.*), pp. 106-107.

29) This is known as the stage at which « existence » is conceived as *lâ bi-sharḥ maq-samî*, i. e. an absolute unconditionality in which « existence » is conceived as not being determined even by the quality of being-unconditional. The stage corresponds to what Lao Tzû calls the « Mystery of Mysteries » (*hsüan chih yu hsüan*) and what Chuang Tzû designates by the repetition of the word *wu* or « non-existence », i.e. *wu wu* meaning « non-non- existence ».

30) *Jâmi' al-Asrâr* (*op. cit.*), pp. 161-162.

31) *Ibid.*, pp. 206-207.

32) *Ibid.*, pp. 207-209.

- 8) Cf. S.N.L. Shrivastava: *Samkara and Bradley*, Delhi, 1968, pp. 45-47.
- 9) *Ḥawā'ih*, ed. M.H. Tasbiḥī, Tehran, 1342 A.H., p. 19.
- 10) *Ibid.*, p. 19.
- 11) Cf. Nihat Keklik: *Sadreddīn Konevī'nin Felsefesinde Allah, Kāināt ve İnsan*, Istanbul, 1967, pp. 6-9.
- 12) This and the expression: *datsu raku shin jin* appearing in the next paragraph belong to the technical terminology of the celebrated Japanese Zen master Dōgen (1200 - 1253).
- 13) The following description is an elaboration of what Lāhijī says about these technical terms in his Commentary on *Gulshan-e Rāz* (*op. cit.*, pp. 26-27).
- 14) For an analysis of the Taoist concept of « chaos » see my Eranos Lecture: *The Absolute and the Perfect Man in Taoism* (Eranos Jahrbuch XXXVI), Zürich, 1967, pp. 398-411.
- 15) The same metaphor is very frequently used for a similar purpose in Oriental philosophy. Thus, to give one more example, Chu Tzū, (1130-1200), famous Confucian philosopher of the Sung dynasty, remarks, on the problem of how the Supreme Ultimate (*t'ai chi*) is related to its manifestations in the physical world, that the Supreme Ultimate in relation to Multiplicity is just like the moon which is reflected in many rivers and lakes and is visible everywhere without being really divided up into many. (Cf. *Chu Tzū Yü Lei*, Book 94).
- 16) *Gulshan-e Rāz* (*op. cit.*) v. 127, p. 100. Cf. Lāhijī's Commentary, p. 101.
- 17) cf. *Jāmi' al-Asrār* (*op. cit.*), p. 113, p. 591.
- 18) *Ḥawā'ih* (*op. cit.*) p. 61.
- 19) On the distinction between the ornamental and the cognitive function of metaphors, see Marcus B. Hester: *The Meaning of Poetic Metaphor*, The Hague-Paris, 1967, Introduction.
- 20) Wittgenstein: *Investigations*, p. 213.
- 21) *Jāmi' al-Asrār* (*op. cit.*) p. 217, p. 221.
- 22) *Ibid.*, p. 113.
- 23) *Ibid.*, pp. 113-115.
- 24) Cf. my *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism II*, Tokyo, 1967, pp. 122-123.
- 25) *Gulshan-e Rāz* (*op. cit.*) v. 15, p. 19.
- 26) To be compared with what the Zen master Dōgen says about the same situation in his *Shō Bō Gen Zō* (III Gen Jō Kō An): « If a man on board a ship turns his eyes toward the shore, he erroneously thinks that it is the shore that is moving. But if he examines his ship, he realizes that it is the ship that is moving on. Just in a similar way, if man forms for himself a false view of his own ego and considers on that basis the things in the world, he is liable to have a mistaken view of his own mind-nature as if it were a self-subsistent entity. If, however, he comes to know the truth of the matter through immediate experience (corresponding to the experience of *fanā'* in Islam) and

monism nor dualism. As a metaphysical vision of Reality based on a peculiar existential experience which consists in seeing Unity in Multiplicity and Multiplicity in Unity, it is something far more subtle and dynamic than philosophical monism or dualism.

It is interesting to observe, moreover, that such a view of Reality, considered as a bare structure, is not at all exclusively Iranian. It is, on the contrary, commonly shared more or less by many of the major philosophical schools of the East. The important point is that this basic common structure is variously colored in such a way that each school or system differs from others by the emphasis it places on certain particular aspects of the structure and also by the degree to which it goes in dwelling upon this or that particular major concept.

Now, by further elaborating the conceptual analysis of the basic structure, taking into consideration at the same time the major differences which are found between various systems, we might hopefully arrive at a comprehensive view of at least one of the most important types of Oriental philosophy which may further be fruitfully compared with a similar type of philosophy in the West. It is my personal conviction that a real, deep, philosophical understanding between the East and West becomes possible only on the basis of a number of concrete research works of this nature conducted in various fields of philosophy both Western and Eastern.

Footnotes

1) Reference is to the main theme of the Fifth East-West Philosophers' Conference: *The Alienation of Modern Man*.

2) Cf. Mollâ Şadrâ: *al-Shawâhid-al-Rubûbiyah*, ed. Jalâl al-Dîn Ashtiyânî. Mashhad, 1967, p. 14.

3) Cf. his *Risâlah Naqd al-Nuqûd*, ed. Henry Corbin and Osman Yahya, Téhéran Paris, 1969, p. 625.

4) Muhammad Lâhijî: *Sharh-e Gulshan-e Râz*, Tehran, 1337 A.H., pp. 94-97.

5) Cf. *Jâmi' al-Asrâr wa-Manba' al-Anwâr*, ed. Henry Corbin and Osman Yahya, Téhéran - Paris, 1969, p. 259, p. 261.

6) Cf. *al-Shawâhid al-Rubûbiyah*, op. cit., p. 448.

7) *Vivecadamani*, 521.

The most important conclusion to be drawn from a careful consideration of the metaphors that have just been given is that there are recognizable in the metaphysical Reality or the Absolute itself two different dimensions. On the first of these dimensions, which is metaphysically the ultimate stage of Reality, the Absolute is the Absolute in its absoluteness, that is, in its absolute indetermination. It corresponds to the Vedantic concept of the *parabrahman*, the « «Supreme Brahman», and to the neo-Confucian idea of the *wu chi*, the «Ultimate of Nothingness». Both in Vedanta and Islam, the Absolute at this supreme stage is not even God, for after all «God» is but a determination of the Absolute, in so far at least as it differentiates the Absolute from the world of creation.

In the second of the two domains, the Absolute is still the Absolute, but it is the Absolute in relation to the world. It is the Absolute considered as the ultimate source of the phenomenal world, as Something which reveals itself in the form of Multiplicity. It is only at this stage that the name God - Allāh in Islam - becomes applicable to the Absolute. It is the stage of the *parameshvara*, the supreme Lord, in Vedanta, and in the neo-Confucian world-view the position of the *t'ai chi*, the «Supreme Ultimate» which is no other than the *wu chi*, the «Ultimate of Nothingness» as an eternal principle of creativity.

Such is the position generally known as «oneness of existence» (*wahdat al-wujūd*) which exercised a tremendous influence on the formative process of the philosophic as well as poetic mentality of the Muslim Iranians, and whose basic structure I wanted to explain to you this paper. It will be clear by now that it is a serious mistake to consider — as it has often been done — this position as pure monism or even as «existential monism». For it has evidently an element of dualism in the sense that it recognizes two different dimensions of reality in the metaphysical structure of the Absolute. Nor is it of course right to regard it as dualism, for the two different dimensions of reality are *ultimately*, i. e. in the form of *coincidentia oppositorum*, one and the same thing. The «oneness of existence» is neither

peculiarities which it possesses *qua* sea ; so are the determined existents nothing other than the unfolding of absolute existence under those forms that are required by its own essential perfections as well as by its peculiarities belonging to it as its inner articulations».

« Further, the waves and rivers are *not* the sea in one respect, while in another they are the same thing as the sea. In fact, the waves and rivers are different from the sea in respect of their being determined and particular. But they are not different from the sea in respect of their own essence and reality, namely, from the point of view of their being pure water. In exactly the same way, the determined existents are different from the Absolute in their being determined and conditioned, but they are not different from it in respect of their own essence and reality which is pure existence. For from this latter viewpoint, they are all nothing other than existence itself ».

It is interesting that Haydar Âmolî goes on to analyze this ontological situation from a kind of semantic point of view. He says³²: « The sea, when it is determined by the form of the wave, is called waves. The selfsame water, when determined by the form of the river, is called a river, and when determined by the form of the brook, is called a brook. In the same way it is called rain, snow, ice, etc. In reality, however, there is absolutely nothing but sea or water, for the wave, river, brook, etc. are merely names indicating the sea. In truth (i.e. in its absolutely unconditioned reality) it bears no name; there is nothing whatsoever to indicate it. No, it is a matter of sheer linguistic convention even to designate it by the word sea itself». And he adds that exactly the same is true of « existence » or « reality ».

There are still other famous metaphors such as that of the mirror and the image, and that of one and the numbers which are formed by the repetition of one. All of them are important in that each one throws light on some peculiar aspect of the relation between Unity and Multiplicity which is not clearly revealed by others. But for the particular purposes of the present paper, I think, enough have already been given.

The next metaphor - that of the sea and waves - is probably more important in that, firstly, it is shared by a number of non-Islamic philosophical systems of the East and is, therefore, apt to disclose one of the most basic common patterns of thinking in the East; and that, secondly, it draws attention to an extremely important point that has not been made clear by the preceding metaphors; namely, that the Absolute in so far as it is the Absolute cannot really dispense with the phenomenal world, just as the «existence» of the phenomenal world is inconceivable except on the basis of the «existence» of the Absolute, or more properly, the «existence» which is the Absolute itself.

Of course, the Absolute can be conceived by the intellect as being beyond all determinations, and as we have seen earlier, it can even be intuited as such, in its eternal Unity and absolute unconditionality. We can go even a step further and conceive it as something beyond the condition of unconditionality itself.²⁹

But such a view of the Absolute is an event that takes place only in our consciousness. In the realm of extra-mental reality, the Absolute cannot even for a single moment remain without manifesting itself.

As Ḥaydar Âmolî says³⁰, «the sea, as long as it is the sea, cannot separate itself from the waves; nor can the waves subsist independently of the sea. Moreover, when the sea appears in the form of a wave, the form cannot but be different from the form of another wave, for it is absolutely impossible for two waves to appear in one and the same place under one single form».

Ḥaydar Âmolî recognizes in this peculiar relationship between the sea and the waves an exact image of the ontological relationship between the stage of undifferentiated «existence» and the stage of the differentiated world. He remarks³¹: «Know that absolute existence or God is like a limitless ocean, while the determined things and individual existents are like innumerable waves or rivers. Just as the waves and rivers are nothing other than the unfolding of the sea according to the forms required by its own perfections which it possesses *qua* water as well as by its own

perception is utterly untrustworthy. For it is liable to see a mirage as something really existent when it is in truth non-existent. It sees drops of rain falling from the sky as straight lines. A man sitting in a boat tends to think that the shore is moving while the ship stands still.²⁶ When in the dark a firebrand is turned very swiftly, we naturally perceive a burning circle. What is really existent in this case is the firebrand, a single point of fire. But the swift circular movement makes the point of fire appear as a circle of light. Such, Lâhîjî argues, is the relation between the Absolute whose state of Unity is comparable to a point of fire and the world of Multiplicity which in its essential constitution resembles the circle produced by the movement of the point.²⁷ In other words, the phenomenal world is a trace left behind by the incessant creative acting of the Absolute.

The philosophical problem here is the ontological status of the circle of light. Evidently the circle does not « exist » in the fullest sense of the word. It is in itself false and unreal. It is equally evident, however, that the circle cannot be said to be sheer nothing. It does exist in a certain sense. It is real as far as it appears to our consciousness and also as far as it is produced by the point of fire which is really existent on the empirical level of our experience. The ontological status of all phenomenal things that are observable in this world is essentially of such a nature.

Another interesting metaphor that has been proposed by Muslim philosophers is that of ink and different letters written with it.²⁸ Letters written with ink do not *really* exist *qua* letters. For the letters are but various forms to which meanings have been assigned through convention. What really and concretely exists is nothing but ink. The « existence » of the letters is in truth no other than the « existence » of the ink which is the sole, unique reality that unfolds itself in many forms of self-modification. One has to cultivate, first of all, the eye to see the selfsame reality of ink in all letters, and then to see the letters as so many intrinsic modifications of the ink.

the Absolute is the hidden. But in the unconditioned consciousness of a real mystic-philosopher, it is always and everywhere the Absolute that is manifest while the phenomena remain in the background.

This peculiar structure of Reality in its *tajallî*-aspect is due to what I have repeatedly pointed out in the course of this lecture; namely, that the differentiated world of phenomena is not self-subsistently real. No phenomenal thing has in itself a real ontological core. The idea corresponds to the celebrated Buddhist denial of *svabhâva* or « self-nature » to anything in the world. In this sense, the philosophical standpoint of the school of the « oneness of existence » (*waḥdat al-wujûd*) is most obviously anti-essentialism. All so-called « essences » or « quiddities » are reduced to the position of the fictitious. The utmost degree of reality recognized to them is that of « borrowed existence ». That is to say, the « quiddities » exist because they happen to be so many intrinsic modifications and determinations of the Absolute which alone can be said to exist in the fullest sense of the word.

In reference to the ontological status of the phenomenal world and its relation to the Absolute the Muslim philosophers have proposed a number of illuminating metaphors. In view of the above-mentioned importance of metaphorical thinking in Islam I shall give here a few of them. Thus Maḥmûd Shabastarî²⁵ says in the *Gulshan-e Râz* :

The appearance of all things « other » (than the Absolute) is due to your imagination (i.e. the structure of human cognition),

Just as a swiftly turning point appears as a circle.

Concerning these verses Lâhîjî makes the following observation. The appearance of the world of Multiplicity as something « other » than the Absolute is due to the working of the faculty of imagination which is based on sense perception and which is by nature unable to go beyond the phenomenal surface of the things. In truth, there is solely one single Reality manifesting itself in a myriad of different forms. But in this domain sense

consciousness. The Absolute or pure « existence » in itself is sheer Unity. The Absolute remains in its original Unity in no matter how many different forms it may manifest itself. In this sense the world of Multiplicity is essentially of the very nature of the Absolute; it is the Absolute itself. But the original Unity of the Absolute appears to the finite human consciousness as differentiated into countless finite things because of the finitude of the consciousness. The phenomenal world is the Absolute that has hidden its real formless form under the apparent forms which are caused by the very limitations inherent in the epistemological faculties of man.

The process here described of the appearance of the originally undifferentiated metaphysical Unity in many different forms is called in Islamic philosophy the « self-manifestation » (*tajallî*) of « existence ». The conception of the *tajallî* is structurally identical with the Vedantic conception of *adhyâsa* or « superimposition », according to which the originally undivided Unity of pure *nirguna Brahman* or the absolutely unconditioned Absolute appears divided because of the different « names and forms » (*nâma-rûpa*) that are imposed upon the Absolute by « ignorance » (*avidyâ*). It is remarkable, from the viewpoint of comparison between Islamic philosophy and Vedanta that *avidyâ* which, subjectively, is the human « ignorance » of the true reality of things, is, objectively, exactly the same thing as *mâyâ* which is the self-conditioning power inherent in Brahman itself. The « names and forms » that are said to be superimposed upon the Absolute by *avidyâ* would correspond to the Islamic concept of « quiddities » (*mâhîyât*, sg. *mâhîyah*) which are nothing other than the externalized forms of the Divine « names and attributes » (*asmâ' wa-ṣifât*). And the Vedantic *mâyâ* as the self-determining power of the Absolute would find its exact Islamic counterpart in the concept of the Divine « existential mercy » (*rahmah wujûdiyyah*).

However, even at the stage of self-manifestation, the structure of Reality as seen through the eyes of a real mystic-philosopher looks diametrically opposed to the same Reality as it appears to the relative consciousness of an ordinary man. For in the eyes of an ordinary man representing the common-sense view of things, the phenomena are the visible and manifest while

without exception. In the Absolute, which corresponds theologically to God, it sees « existence » in its absolute purity and unconditionality, while in the things of the phenomenal world it recognizes the concrete differentiations of the selfsame reality of « existence » in accordance with its own inner articulations. Philosophically this is the position generally known as « oneness of existence » (*waḥdat al-wujūd*), which is an idea of central importance going back to Ibn 'Arabî.

The particular type of metaphysics based on this kind of existential intuition begins with the statement that the Absolute only is real, that the Absolute is the sole reality, and that, consequently, nothing else is real. The differentiated world of Multiplicity is therefore essentially « non-existent » (*'adam*). To this initial statement, however, is immediately added another; namely, that it does not in any way imply that the differentiated world is a void, an illusion, or sheer nothing. The ontological status of the phenomenal things is rather that of relations, that is, the various and variegated relational forms of the Absolute itself. In this sense, and in this sense only, they are all real.

The rise of the phenomenal world as we actually observe it, is due primarily to two seemingly different causes which are in reality perfectly coordinated with each other: one metaphysical, another epistemological. Metaphysically or ontologically, the phenomenal world arises before our eyes because the Absolute has in itself essential, internal articulations that are called *shu'ûn* (sg. *sha'n*) meaning literally « affairs », i. e. internal modes of being. They are also called existential « perfections » (*kamâlât*), a conception similar in an important and significant way to Lao Tzû's idea of « virtues » (*tê*) in relation to the way (*tao*) ²⁴. These internal articulations naturally call for their own externalization. As a consequence, « existence » spreads itself out in myriads of self-determinations.

Epistemologically, on the other hand, this act of self-determination on the part of Reality is due to the inherent limitations of the finite human

the Absolute. In either case, man usually takes notice of the images in the mirror, and the mirror itself remains unnoticed.

It is at the third stage, that is, at the stage of the « privileged of all privileged people » that the relation between the Absolute and the phenomenal world is correctly grasped as the *coincidentia oppositorum* of Unity and Multiplicity. It is, moreover, in this region that the cognitive value of metaphorical thinking to which reference has been made earlier is most profusely displayed.

Those whose consciousness has been raised to the height of *baqâ'* after the experience of *fanâ'*, experience the relation between the Absolute and the phenomenal as the *coincidentia oppositorum* of Unity and Multiplicity. Theologically speaking, they are those who are able to see God in the creature and the creature in God. They can see both the mirror and the images that are reflected in it, God and the creature at this stage alternately serving as both the mirror and the image. The one selfsame « existence » is seen at once to be God and the creature, or Absolute Reality and the phenomenal world, Unity and Multiplicity.

The sight of the Multiplicity of phenomenal things does not obstruct the sight of the pure Unity of ultimate Reality. Nor does the sight of Unity stand in the way of the appearance of Multiplicity ²². On the contrary, the two complement each other in disclosing the pure structure of Reality. For they are the two essential aspects of Reality, Unity representing the aspect of « absoluteness » (*itlâq*) or « comprehensive contraction » (*ijmâl*), and Multiplicity the aspect of « determination » (*taqyîd*) or « concrete expansion » (*tafşîl*). Unless we grasp in this way Unity and Multiplicity in a single act of cognition we are not having a whole integral view of Reality as it really is. Ḥaydar Âmolî calls such a simultaneous intuition of the two aspects of Reality the « unification of existence » (*tawḥîd wujûdî*) and regards it as the sole authentic philosophical counterpart of religious monotheism ²³. The « unification of existence » thus understood consists in a fundamental intuition of the one single reality of « existence » in everything

The second class of people according to the above-given division, are those who have attained to an immediate vision of absolute Reality in the experience of *fanâ*, both in the subjective and the objective sense, that is, the total annihilation of the ego and correspondingly of all the phenomenal things that constitute the external, objective world. But the people of this class just stop at this stage and do not go any further. To state the situation in more concrete terms, these people are aware only of absolute Unity. They see everywhere Unity, nothing else. The whole world in their view has turned into absolute Unity with no articulation and determination.

Certainly, when these people come back immediately from the experience of *fanâ* to their normal consciousness, Multiplicity does again become visible. But the phenomenal world is simply discarded as an illusion. In their view, the world of Multiplicity has no metaphysical or ontological value because it is essentially unreal. The external objects are not « existent » in the real sense of the word. They are just floating gossamers, sheer illusions backed by no corresponding realities. Such a view is in its fundamental structure identical with the Vedantic view of the phenomenal world in its popular understanding, in which the notorious word *mâyâ* is taken to mean sheer illusion or illusion-producing principle.

Just as, this popular understanding does gross injustice to the authentic world-view of Vedanta philosophy, however, the exclusive emphasis on the Absolute to the irreparable detriment of the phenomenal world in Islamic metaphysics fatally distorts the authentic view of its representatives. It is in this sense that Ḥaydar Âmolî accuses Ismailism of disbelief and heresy ²¹.

From the viewpoint of the highest mystic-philosopher, even the people of this type, when they experience the vision of the Absolute, are actually doing nothing but perceiving the Absolute as it is reflected in the phenomenal things. But dazzled by the excess of light issuing forth from the Absolute, they are not aware of the phenomenal things in which it is reflected. Just as, in the case of the people of the first class, the Absolute served as the mirror reflecting upon its polished surface all the phenomenal things, so in the present case the phenomenal things serve as mirrors reflecting

This may rightly remind us of Wittgenstein's understanding of the concept of « seeing as ». According to Wittgenstein, « seeing as » involves a technique in a way which normal « seeing » does not. Thus one might well be able to « see » but not be able to « see as ». He calls this latter case « aspect-blindness ». ²⁰

In the same way, to discover an appropriate metaphor in the high domain of metaphysics is for Muslim philosophers a peculiar way of thinking, a mode of cognition, for it means discovering some subtle features in the metaphysical structure of Reality, an aspect which, no matter how self-evident it may be as a fact of transcendental Awareness, is so subtle and evasive at the level of discursive thinking that human intellect would otherwise be unable to take hold of it.

This said, we shall continue our consideration of the various stages in metaphysical cognition. Those of the common people who perceive nothing beyond Multiplicity and for whom even the word « phenomenon » does not make real sense have been said to represent the lowest stage in the hierarchy. A stage higher than this is reached, still within the confines of the common people, by those who recognize something beyond the phenomenal. This Something-beyond is the Absolute — or in popular terminology God — which is conceived as the Transcendent. God is here represented as an absolute Other which is essentially cut off from the phenomenal world. There is, in this conception, no inner connection between God and the world. What there is between them is only an external relationship like creation and domination. Such people are known in Islam as « men of externality » (*ahl-e zâhir*), i.e. those who see only the exterior surface of Reality. Their eyes are said to be afflicted with a disease preventing them from seeing the infinity true structure of Reality. The reference is to a disease or deformity peculiar to the eye called *hawal*. He who is infected with it always has a double image of whatever he sees. One single object appears to his eyes as two different things.

itself through them, function as impenetrable veils obstructing the sight of that self-revealing Something. This situation is often compared in Islamic philosophy to the state of those who are looking at images reflected in a mirror without being at all aware of the existence of the mirror. In this metaphor the mirror symbolizes absolute Reality, and the images reflected in it the phenomenal things. Objectively speaking, even the people of this type are perceiving the images on the surface of the mirror. There would be no image perceivable without the mirror. But subjectively they believe the images to be real and self-subsistent things. The metaphor of the mirror happens to be one of those important metaphors that recur in Islamic philosophy on many different occasions. Another metaphor of this nature is the sea surging in waves, which, in the particular metaphysical context in which we are actually interested, indicates that the people notice only the rolling waves forgetting the fact that the waves are nothing but outward forms assumed by the sea. Describing how phenomenal Multiplicity veils and conceals the underlying Unity of Reality, Jâmî says ¹⁸:

Existence is a sea, with waves constantly raging,

Of the sea the common people perceive nothing but the waves.

Behold how out of the depth of the sea there appear innumerable

waves

On the surface of the sea, while the sea remains concealed in the waves.

I would take this opportunity to point out that Muslim philosophers tend to use metaphors and similes in metaphysics, particularly in the explanation of the seemingly self-contradictory relation between Unity and Multiplicity or Absolute Reality and the phenomenal things. The frequent use of metaphors in metaphysics is one of the characteristic marks of Islamic philosophy, or indeed we might say of Oriental philosophy in general. It must not be taken as a poetic ornament. A cognitive function is definitely assigned to the use of metaphors ¹⁹.

original indiscrimination. This metaphysical « night », however, is said to be « bright » because absolute Reality in itself—that is, apart from all considerations of the limitations set by the very structure of our relative consciousness—is essentially luminous, illuminating its own self as well as all others.

The second half of the above expression reads « amidst the dark daylight ». This means, first of all, that this absolute Unity is revealing itself in the very midst of Multiplicity, in the form of determined, relative things. In this sense and in this form, the absolute Reality is clearly visible in the external world, just as everything is visible in the daylight. However, the daylight in which all these things are revealed to our eyes is but a phenomenal daylight. The things that appear in it are in themselves of the nature of darkness and non-existence. This is why the « daylight » is said to be « dark ».

These two contradictory aspects of Reality, namely, light and darkness, which are said to be observable in everything, bring us directly to the question: In what sense and to what degree are the phenomenal things real? The problem of the « reality » or « unreality » of the phenomenal world is indeed a crucial point in Islamic philosophy which definitely divides the thinkers into different classes constituting among themselves a kind of spiritual hierarchy. Ḥaydar Âmolî in this connection proposes a triple division: (1) the common people (*'awâmm*) or men of reason (*dhawu al-'aql*), (2) the privileged people (*khawâṣṣ*) or men of intuition (*dhawu al-'ayn*), and (3) the privileged of all privileged people (*khawâṣṣ al-khawâṣṣ*) or men of reason and intuition (*dhawu al-'aql wa-al-'ayn*)¹⁷.

The lowest stage is represented by those of the first class who (do not see except) Multiplicity. They are those who are firmly convinced that the things as they perceive them in this world are the sole reality, there being nothing beyond or behind it. From the viewpoint of a real mystic-philosopher, the eyes of these people are veiled by the phenomenal forms of Multiplicity from the view of Unity that underlies them. The phenomenal things, instead of disclosing, by their very mode of existence, Something that manifests

one of the actually existent things two different aspects: the aspect of *fanâ'* and the aspect of *baqâ'*. It goes without saying that the terms *fanâ'* and *baqâ'* are here taken in the ontological sense, although they are not unrelated to the subjective experience known respectively by the same appellations.

The aspect of *fanâ'* is the aspect in which a thing is considered as something determined, individualized, and essentially delimited. In this aspect every existent thing is properly non-existent, a « nothing». For the « existence » it seems to possess is in reality a borrowed existence; in itself it is unreal (*bâtil*) and subsists on the ground of Nothingness.

The aspect of *baqâ'*, on the contrary, is the aspect in which the same thing is considered as a reality in the sense of a determined form of the Absolute, a phenomenal form in which the Absolute manifests itself. In this aspect, nothing in the world of being is unreal.

Every concretely existent thing is a peculiar combination of these negative and positive aspects, a place of encounter between the temporal and the eternal, between the finite and infinite, between the relative and the absolute. And the combination of these two aspects produces the concept of a « possible» (*mumkin*) thing. Contrary to the ordinary notion of ontological « possibility», a « possible» thing is not a purely relative and finite thing. As a locus of divine self-manifestation (*tajallî*), it has another aspect which directly connects it with absolute Reality. In every single thing, be it the meanest imaginable thing, the mystic-philosopher recognizes a determined self-manifestation of the Absolute.

This metaphysical situation is described by Maḥmūd Shabastarî in his *Gulshan-e Râz* through a combination of contradictory terms as « bright night amidst the dark daylight» (*shab-e roushan miyân-e rûz-e târîk*)¹⁶. The « bright night » in this expression refers to the peculiar structure of Reality as it discloses itself at the stage of the subjective and objective *fanâ'* in which one witnesses the annihilation of all outward manifestations of Reality. It is « night» because at this stage nothing is discernible; all things have lost their proper colors and forms and sunk into the darkness of the

found to be ultimately reducible to one single metaphysical root. From such a viewpoint, what can be said to exist in the real sense of the word is nothing but this unique metaphysical root of all things. In this sense the Multiplicity which is observable here is Unity. The only important point is that unity at this stage is unity with inner articulations. And this stage is called « gathering of gathering » (*jam‘ al-jam‘*) for the very reason that the phenomenal things that have all been once reduced to the absolute unity of total annihilation at the stage of *fanâ’*, i.e. the primary « gathering », are again « separated » and then again « gathered » together in this new vision of Unity.

Thus the difference from this particular point of view between the Unity at the stage of *fanâ’* i.e. « gathering » and the Unity at the stage of *baqâ’* or « gathering of gathering » consists in the fact that the Unity at the stage of *fanâ’* is a simple, absolute Unity without even inner articulation, while the Unity seen at the stage of the « gathering of gathering » is an internally articulated Unity. And Reality as observed at this latter stage is philosophically a *coincidentia oppositorum* in the sense that Unity is Multiplicity and Multiplicity is Unity. It is based on the vision of Unity in the very midst of Multiplicity and Multiplicity in the very midst of Unity. For as Lâhijî remarks, unity or the Absolute here serves as a mirror reflecting all phenomenal things, while Multiplicity or the phenomenal things fulfil the function of a countless number of mirrors, each reflecting in its own way the same Absolute - a metaphor which is singularly similar to the Buddhist image of the moon reflected in a number of different bodies of water, the moon itself ever remaining in its original unity despite the fact that it is split up into many different moons as reflections ¹⁵.

He who has reached this stage is known in the tradition of Islamic philosophy as a « man of two eyes » (*dhu al-‘aynayn*). He is a man who, with his right eye, sees Unity, i.e. absolute Reality, and nothing but Unity, while with his left eye he sees the multiplicity, i.e. the world of phenomenal things. What is more important about this type of man is that, in addition to his simultaneous vision of Unity and Multiplicity, he knows that these two are ultimately one and the same thing. Such being the case, he recognizes in every

gether all the things that constitute the phenomenal world and brings them back to their original indiscrimination. In theological terminology this is said to be the stage at which the believer witnesses God, and God alone, without seeing any creature. It is also known as the stage of « God was, and there was nothing else». This stage would correspond to what the Taoist philosopher Chuang Tzu calls «chaos» (*hun tun*).¹⁴

The next stage which is the ultimate and highest is that of *baqâ'*. Subjectively, this is the stage at which man regains his phenomenal consciousness after having experienced the existential annihilation of its own self. The mind that has completely stopped working at the previous stage resumes its normal cognitive activity. Corresponding to this subjective rebirth, the phenomenal world also takes its rise again. The world once more unfolds itself before the man's eyes in the form of the surging waves of Multiplicity. The things that have been «gathered» up into unity are again separated from one another as so many different entities. This is why the stage is called «separation after unification» or the «second separation».

There is, however, an important difference between the first and the second «separation». In the «first separation», which is the pre-*fanâ'* stage both subjectively and objectively, the innumerable things were definitely separated from one another, each being observed only as an independent, self-subsistent entity. And, as such, they are made to stand opposed to the Absolute, again as two entirely different ontological domains between which there is no internal relationship. At the stage of the «second separation», too, all phenomenal things are unmistakably distinguished from one another through each one of them having its own essential demarcation which is peculiar to itself. And this ontological dimension of Multiplicity *qua* Multiplicity is also unmistakably differentiated from the dimension of Unity.

The «second separation», however, is not sheer Multiplicity, because at this stage all the essential demarcations of the things, although they are clearly observable, are known to be nothing other than so many self-determinations of the absolute Unity itself. And since the unity annihilates in its own purity all ontological differences, the whole world of being is here

The word « separation» (*farq*) primarily refers to the common-sense view of reality. Before we subjectively attain to the stage of *fanâ'* we naturally tend to separate the Absolute from the phenomenal world. The phenomenal world is the realm of relativity, a world where nothing is absolute, where all things are observed to be impermanent, transient, and constantly changing. This is the kind of observation which plays an exceedingly important role in Buddhism as the principle of universal impermanence. The world of multiplicity, be it remarked, is a realm where our senses and reason fulfil their normal functions.

Over against this plane of relativity and impermanence, the Absolute is posited as something essentially different from the former, as something which absolutely transcends the impermanent world. Reality is thus divided up into two completely different sections. This dichotomy is called « separation» (*farq*). The empirical view of reality is called « separation» also because in this view all things are separated from one another by essential demarcations. A mountain is a mountain. It is not, it cannot be, a river. Mountain and river are essentially different from one another.

The world of being appears in a completely different light when looked at through the eyes of one who has reached the subjective state of *fanâ'*. The essential demarcations separating one thing from another, are no longer here. Multiplicity is no longer observable. This comes from the fact that since there is no ego-consciousness left, that is to say, since there is no epistemological subject to see things, there are naturally no objects to be seen. As all psychological commotions and agitations become reduced to the point of nothingness in the experience of *fanâ'*, the ontological commotion that has hitherto characterized the external world calms down into an absolute Stillness. As the limitation of the ego disappears on the side of the subject, all the phenomenal limitations of things in the objective world disappear from the scene, and there remains only the absolute Unity of Reality in its purity as an absolute Awareness prior to its bifurcation into subject and object. This stage is called in Islam « gathering» (*jam'*) because it « gathers » to-

myriad different forms. This vision of reality has produced in Islam a typically Oriental metaphysical system based on a dynamic and delicate interplay between unity and multiplicity. I want to discuss some aspects of this problem in what follows.

At this point I would like to repeat what I have previously said: namely, that in this type of philosophy metaphysics is most closely correlated with epistemology.

The correlation between the metaphysical and the epistemological means in this context the relation of ultimate identity between what is established as the objective structure of reality and what is usually thought to take place subjectively in human consciousness. It means, in brief, that there is no distance, there should be no distance between the «subject» and «object». It is not exact enough even to say that the state of the subject essentially determines the aspect in which the object is perceived, or that one and the same object tends to appear quite differently in accordance with different points of view taken by the subject. Rather the state of consciousness is the state of the external world. That is to say, the objective structure of reality is no other than the other side of the subjective structure of the mind. And that precisely is the metaphysical Reality.

Thus to take up the problem of our immediate concern, *fanâ'* and *baqâ'*, «annihilation» and «survival», are not only subjective states. They are objective states, too. The subjective and the objective are here two dimensions or two aspects of one and the same metaphysical structure of Reality.

I have already explained the subjective *fanâ'* and *baqâ'*. As to the objective *fanâ'*, it is also known as the ontological stage of «unification» (*jam'*, meaning literally «gathering» or «all-things-being-put-together»), while the objective *baqâ'* is called the stage of the unification of unification (*jam' al-jam'*), «separation after unification» (*farq ba'd al-jam'*), or «second separation» (*farq thâni*). I shall first explain what is really meant by these technical terms¹³.

Fanā' as a human experience is man's experiencing the total annihilation of his own ego and consequently of all things that have been related to the ego in the capacity of its objects of cognition and volition. This experience would correspond to a spiritual event which is known in Zen Buddhism as the mind-and-body-dropping-off¹² (*shin jin datsu raku*), i. e. the whole unity of «mind-body», which is no other than the so-called ego or self, losing its seemingly solid ground and falling off into the bottom of metaphysico-epistemological nothingness. However, neither in Zen Buddhism nor in Islam does this represent the ultimate height of metaphysical experience.

After having passed through this crucial stage, the philosopher is supposed to ascend to a still higher stage which is known in Zen as the dropped-off-mind-and-body (*datsu raku shin jin*) and in Islam as the experience of *baqā'* or «survival», i. e. eternal remaining in absolute Reality with absolute Reality. At the stage of *fanā'* the pseudo-ego or the relative self has completely dissolved into nothingness. At the next stage man is resuscitated out of the nothingness, completely transformed into an absolute Self. What is resuscitated is outwardly the same old man, but he is a man who has once transcended his own determination. He regains his normal, daily consciousness and accordingly the normal, daily, phenomenal world of multiplicity again begins to spread itself out before his eyes. The world of multiplicity appears again with all its infinitely rich colors. Since, however, he has already cast off his own determination, the world of multiplicity he perceives is also beyond all determinations. The new world-view is comparable to the world-view which a drop of water might have if it could suddenly awake to the fact that being an individual self-subsistent drop of water has been but a pseudo-determination which it has imposed upon itself, and that it has in reality always been nothing other than the limitless sea. In a similar manner, the philosopher who has attained to the state of *baqā'* sees himself and all other things around him as so many determinations of one single Reality. The seething world of becoming turns in his sight into a vast field in which absolute Reality manifests itself in

of desire and will or as objects of knowledge and cognition. So much so that in the end even the consciousness of his own *fanâ'* must disappear from his consciousness. In this sense the experience of annihilation (*fanâ'*) involves the annihilation of annihilation (*fanâ'-ye fanâ'*), that is, the total disappearance of the consciousness of man's own disappearance.¹⁰ For even the consciousness of *fanâ'* is a consciousness, of something other than absolute Reality. It is significant that such an absolute *fanâ'* where there is not even a trace of the *fanâ'*-consciousness, which, be it remarked in passing, evidently finds its exact counterpart in the Mahayana Buddhist conception of *shûnyatâ* or nothingness, is not regarded as merely a subjective state realized in man but is at one and the same time the realization or actualization of absolute Reality in its absoluteness.

This point cannot be too much emphasized, for if we fail to grasp it correctly, the very structure of Islamic metaphysics would not be rightly understood. *Fanâ'* is certainly a human experience. It is man who actually experiences it. But it is not solely a human experience. For when he does experience it, he is no longer himself. In this sense man is not the subject of experience. The subject is rather the metaphysical Reality itself. In other words, the human experience of *fanâ'* is itself the self-actualization of Reality. It is, in Islamic terminology, the preponderance of the self-revealing aspect of Reality over its own self-concealing aspect, the preponderance of the *ẓâhir*, the manifest, over the *bâṭin*, the concealed. The experience of *fanâ'* is in this respect nothing but an effusion (*faḍl*) of the metaphysical light of absolute Reality.

The force of the self-revealing aspect of Reality is constantly making itself felt in the things and events of the phenomenal world. Otherwise there would be no phenomenal world around us. But there, in the phenomenal world, Reality reveals itself only through relative, and spatio-temporal forms. In the absolute consciousness of a mystic-metaphysician, on the contrary, it reveals itself in its original absoluteness beyond all relative determinations. This is what is technically known as *kashf* or *mukâshafah*, i.e. the experience of «unveiling».

subject of cognition as a «subject», that is to say, as long as there remains in man the ego-consciousness. The empirical ego is the most serious hindrance in the way of the experience of «seeing by self-realization». For the subsistence of the individual ego places of necessity an epistemological distance between man and the reality of «existence», be it his own «existence». The reality of existence is immediately grasped only when the empirical selfhood is annihilated, when the ego-consciousness is completely dissolved into the Consciousness of Reality, or rather, Consciousness which is Reality. Hence the supreme importance attached in this type of philosophy to the experience called *fanâ'*, meaning literally annihilation, that is, the total nullification of the ego-consciousness.

The phenomenal world is the world of Multiplicity. Although Multiplicity is ultimately nothing other than the self-revealing aspect of the absolute Reality itself, he who knows Reality only in the form of Multiplicity knows Reality only through its variously articulated forms, and fails to perceive the underlying Unity of Reality.

The immediate experience of Reality through «self-realization», consists precisely in the immediate cognition of absolute Reality before it is articulated into different things. In order to see Reality in its absolute indetermination, the ego also must go beyond its own essential determination.

Thus it is certain that there is a human aspect to the experience of *fanâ'* inasmuch as it involves a conscious effort on the part of man to purify himself from all the activities of the ego. 'Abd al-Raḥmân Jâmî, a famous Iranian poet-philosopher of the fifteenth century, says, «keep yourself away from your own ego, and set your mind free from the vision of others.»⁹ The word «others» here means everything other than absolute Reality. Such efforts made by man for the attainment of *fanâ'* are technically called *tawḥîd*, meaning literally «making many things one» or «unification», that is, an absolute concentration of the mind in deep meditation. It consists, as Jâmî explains, in man's making his mind cleansed (*takhlîṣ*) of its relations with anything other than absolute Reality, whether as objects

land which is the empirical basis of a mirage must itself be regarded as something of the nature of a mirage, if it is compared with the ultimate ground of reality.

This Islamic approach to the problem of the reality and unreality of the phenomenal world will rightly remind us of the position taken by Vedānta philosophy as represented by the celebrated dictum of Shankara which runs: « The world is a continuous series of cognitions of Brahman » (*Brahma-pratyayasantair jagat*).⁷ For Shankara too, the phenomenal world is Brahman or the absolute Reality itself as it appears to the ordinary human consciousness in accordance with the natural structure of the latter. In this respect, the world is not a pure illusion, because under each of the phenomenal forms there is hidden the Brahman itself, just as a rope mistakenly perceived as a snake in darkness is not altogether unreal because the perception of the snake is here induced by the actual existence of the rope. The phenomenal world becomes unreal or false (*jagan mithyā*) only when it is taken as an ultimate, self-subsistent reality. It is not at all false and illusory *qua* Brahman as perceived by our non-absolute consciousness.⁸

Likewise in Islamic philosophy, the phenomenal world is real in so far as it is the absolute truth or Reality as perceived by the relative human mind in accordance with its natural structure. But it is false and unreal if taken as something ultimate and self-subsistent. A true metaphysician worthy of the name is one who is capable of witnessing in every single thing in the world the underlying Reality of which the phenomenal form is but a self-manifestation and self-determination. But the problem now is: How can such a vision of Reality be obtainable as a matter of actual experience? To this crucial question the Islamic philosophy of « existence » answers by saying that it is obtainable only through an « inner witnessing » (*shuhūd*), « tasting » (*dhawq*), « presence » (*ḥudūr*), or « illumination » (*ishrāq*).

Whatever these technical terms exactly mean, and to whatever degree they may differ from one another, it will be evident in any case that such an experience of Reality is not actualizable as long as there remains the

Reason trying to see the absolute Reality, says Lâhijî in the Commentary,⁴ is just like the eye trying to gaze at the sun. Even from afar, the overwhelming effulgence of the sun blinds the eye of reason. And as the eye of reason goes up to higher stages of Reality, gradually approaching the metaphysical region of the Absolute, the darkness becomes ever deeper until everything in the end turns black. As man comes close to the vicinity of the sacred region of Reality, Lâhijî remarks, the brilliant light issuing forth from it appears black to his eyes. Brightness at its ultimate extremity becomes completely identical with utter darkness. That is to say- to use a less metaphorical terminology - « existence » in its absolute purity is to the eyes of an ordinary man as invisible as sheer nothing. Thus it comes about that the majority of men are not even aware of the « light » in its true reality. Like the men sitting in the cave in the celebrated Platonic myth, they remain satisfied with looking at the shadows cast by the sun. They see the faint reflections of the light on the screen of the so-called external world and are convinced that these reflections are the sole reality.

Ḥaydar Âmolî,⁵ divides « existence » in this connection into (1) pure, absolute « existence » as pure light and (2) shadowy and dark « existence »: light (*nûr*) and shadow (*ẓill*). Seen through the eye of a real metaphysician, shadow also is « existence ». But it is not the pure reality of « existence ».

The ontological status of the shadowy figures, i.e. the objectified forms of « existence » which, at the level of normal everyday experience, appear to the human consciousness as solid, self-subsistent things is, according to Mollâ Şadrâ,⁶ like that of a « mirage falsely presenting the image of water, while in reality it has nothing to do with water ». However, the phenomenal things, although they are of a shadowy nature in themselves, are not wholly devoid of reality either. On the contrary, they are real if they are considered in relation to their metaphysical source. In fact even in the empirical world, nothing is wholly unreal. Even a mirage is not altogether unreal in the sense that its perception is induced by the actual existence of a wide stretch of desert land. But in a metaphysical perspective, the desert

the real knowledge of « existence » is obtainable not by rational reasoning but only through a very peculiar kind of intuition. This latter mode of cognition, in the view of Mollâ Şadrâ, consists precisely in knowing « existence » through the « unification » of the knower and the known », i.e. knowing « existence » not from the outside as an « object » of knowledge, but from the inside, by man's *becoming* or rather *being* « existence » itself, that is, by man's self-realization.

It is evident that such « unification of the knower and the known » cannot be realized at the level of everyday human experience where the subject stands eternally opposed to the object. The subject in such a state grasps « existence » only as an object. It objectifies « existence » as it objectifies all other things, while « existence » in its reality as *actus essendi* definitely and persistently refuses to be an « object ». An objectified « existence » is but a distortion of the reality of « existence ».

Haydar Âmolî,³ one of the greatest Iranian metaphysicians of the 14th century Says: When man attempts to approach « existence » through his weak intellect (‘*aql da‘îf*) and feeble thinking (*afkâr rakîkah*), his natural blindness and perplexity go on but increasing.

The common people who have no access to the transcendental experience of Reality are compared to a blind man who cannot walk safely without the help of a stick in his hand. The stick giving guidance to the blind man here symbolizes the rational faculty of the mind. The strange thing about this is that the stick upon which the blind man relies happens to be the very cause of his blindness. Only when Moses threw down his stick were the veils of the phenomenal forms removed from his sight. Only then did he witness, beyond the veils, beyond the phenomenal forms, the splendid beauty of absolute Reality.

Maḥmûd Shabastârî, an outstanding Iranian mystic philosopher of the 13th-14th centuries, Says in his celebrated *Gulshan-e Râz* (v. 114):

Throw away reason; be always with Reality,
For the eye of the bat has no power to gaze at the sun.

In order to have access to it, according to the philosophers of this school, the mind must experience a total transformation of itself. The consciousness must transcend the dimension of ordinary cognition where the world of being is experienced as consisting of solid, self-subsistent things, each having as its ontological core what is called essence. **There must** arise in the mind a totally different kind of awareness in which **the world is revealed** in an entirely different light. It is at this point that Iranian philosophy turns conspicuously toward mysticism. So much so that a philosopher like Mollâ Şadrâ comes to declare that any philosophy which is not **based upon the mystical vision of reality** is but a vain intellectual pastime. **In more concrete terms**, the basic idea here is that an integral metaphysical world-view is possible only on the basis of a unique form of subject-object relationship.

It is to be remarked in this connection that, in this variety of Islamic philosophy as well as in other major philosophies of the East, metaphysics or ontology is inseparably connected with the subjective state of man, so that the selfsame Reality is said to be perceived differently in accordance with the different degrees of consciousness.

The problem of the unique form of subject-object relationship is discussed in Islam as the problem of *ittiḥād al-‘ālim wa-al-ma‘lûm*, i.e. the «unification of the knower and the known». Whatever may happen to be the object of knowledge, the highest degree of knowledge is always achieved when the knower, the human subject, becomes completely unified and identified with the object so much so that there remains no differentiation between the two. For differentiation or distinction means distance, and distance in cognitive relationship means ignorance. As long as there remains between the subject and object the slightest degree of distinction, that is to say, as long as there are subject and object as two entities distinguishable from one another, perfect cognition is not realized. To this we must add another observation concerning the object of cognition, namely that the highest object of cognition, for the philosophers of this school, is «existence».² And according to Mollâ Şadrâ who is one of the most prominent figures of this school

importance, and a number of divergent opinions were put forward.

The philosophers belonging to the school of thought which I am going to talk about, chose to take a position which might look at first sight very daring or very strange. They asserted that, in the sphere of external reality, the proposition: «The table is existent» as understood in the sense of substance-accident relationship turns out to be meaningless. For in the realm of external reality there is, to begin with, no self-subsistent substance called table, nor is there a real «accident» called «existence» to come to inhere in the substance. The whole phenomenon of a table being qualified by «existence» turns into something like a shadow-picture, something which is not wholly illusory but which approaches the nature of an illusion. In this perspective, both the table and «existence» as its «accident» begin to look like things seen in a dream.

These philosophers do not mean to say simply that the world of reality as we perceive it in our waking experience is in itself unreal or a dream. Nor do they want to assert that the proposition: «The table is existent» does not refer to any kind of external reality. There certainly is a corresponding piece of reality. The only point they want to make is that the structure of external reality which corresponds to this proposition is totally different from what is normally suggested by the form of the proposition. For in this domain «existence» is the sole reality. «Table» is but an inner modification of this reality, one of its self-determinations. Thus in the realm of external reality, the subject and the predicate must exchange their places. The «table» which is the logical or grammatical subject of the proposition: «The table is existent», is in this domain not a subject; rather, it is a predicate. The real subject is «existence», while «table» is but an «accident» determining the subject into a particular thing. In fact all the so-called «essences», like being-a-table, being-a-flower, etc. are in external reality nothing but «accidents» that modify and delimit the one single reality called «existence» into innumerable things.

Such a vision of reality, however, is not accessible to human consciousness as long as it remains at the level of ordinary everyday experience.

brown», for in both cases the subject is a noun denoting a substance called «table», while the predicate is an adjective indicating grammatically a property or accident of the substance.

It is on this level, and on this level only, that Avicenna speaks of existence being an «accident» of essence. Otherwise expressed, it is at the level of logical or grammatical analysis of reality that it makes sense to maintain the accidentality of existence. However, neither Averroës nor Thomas Aquinas understood the Avicennian thesis in that way. They thought that «existence» in the thought of Avicenna must be a property inhering in a substance, not only at the level of logical or grammatical analysis of reality but in terms of the very structure of the objective, external reality. That is to say, «existence» according to Avicenna must be a predicamental or categorical accident, understood in the sense of *ens in alio*, something existing in something else, i. e. a real property qualifying real substances, just in the same way as other ordinary properties, like whiteness existing in a flower, coldness existing in ice, or brownness existing in a table.

It is clear that the Avicennian position, once understood in such a way, will immediately lead to an absurd conclusion; namely, that the table would have to exist before it becomes existent just as the table must exist before it can be brown, black, etc. This is, in fact, the gist of the criticism of the Avicennian thesis by Averroës and Thomas.

Avicenna was well aware of the danger that his thesis might be misinterpreted in this way. He emphasized that we should not confuse «existence» as an accident with ordinary accidents, like «brown», «white», etc. He emphasized that existence is a very peculiar and unique kind of accident, for the objective reality which is referred to by a proposition like «The table is existent» presents a completely different picture from what is naturally suggested by the propositional form of the expression.

However, Avicenna himself did not clarify the structure of the extra-mental, objective reality which is found beyond what is meant by the logical proposition. The problem was left to posterity.

In the periods subsequent to Avicenna, this problem assumed supreme

in fact it is a feature commonly shared by almost all religions.

The important point, however, is that this problem was raised in Islam in terms of the *reality* of existence. «Existence» (*wujûd*) is here the central key-term.

In order to elucidate the real significance of this idea in its historical context I must explain briefly what is usually known in the West as the thesis of the «accidentality of existence» attributed to Avicenna, or Ibn Sînâ (980-1037). This notorious thesis was attributed to Avicenna first by Ibn Rushd (1126-1198), or Averroës, a famous Arab philosopher of Spain of the twelfth century, and then in the West by Thomas Aquinas who followed Averroës in the understanding of Avicenna's position. In the light of what we now know of Avicenna's thought, their understanding was a misinterpretation. But the Avicennian position as misinterpreted by Averroës and Thomas played a very important role not only in the East but also in the history of Western philosophy.

In fact, from the earliest phase of the historical development of Islamic philosophy, the concept of «existence» (*wujûd*), as a heritage from Greek philosophy, was the greatest metaphysical problem the Muslim thinkers had to face. The problem was first raised explicitly by Fârâbî (872-950), and it was presented in an extraordinary form by Avicenna when he declared that «existence» is an accident (*'araḍ*) of «quiddity» (*mâhiyah*).

The most important question which we must ask here is: What did Avicenna really intend to convey by the above-statement? I must first clarify this point.

We constantly use in our daily conversation propositions whose subject is a noun and whose predicate is an adjective: for example: «The flower is white», «This table is brown» etc. On the same model we can easily transform an existential proposition like: «The table is » or «The table exists» into «The table is existent». Thus transformed, «existence» is just an adjective denoting a quality of the table. And the proposition «The table is existent» stands quite on a par with the proposition «The table is

Eastern philosophies, by means of which the major Oriental philosophies may be brought up to a certain level of structural uniformity.

In other words, before we begin to think of the possibility of a fruitful philosophical understanding between East and West, we shall have to actualize a better philosophical understanding within the confines of the Oriental philosophical traditions themselves.

It is with such an idea in mind that I approach the problem of the basic structure of metaphysical thinking in Islam.

Islam has produced in the course of its long history a number of outstanding thinkers and a variety of philosophical schools. Here I shall pick up only one of them, which is known as the school of the « unity of existence » and which is undoubtedly one of the most important. This concept, unity of existence, goes back to a great Arab mystic-philosopher of Spain of the eleventh and twelfth centuries, Ibn 'Arabî (1165-1240). It exercised a tremendous influence upon the majority of Muslim thinkers, particularly in Iran, in the periods extending from the thirteenth century down to the 16th-17th centuries, when the tradition of Islamic metaphysical thinking found its culminating and all-synthesizing point in the thought of Şadr al-Dîn Shîrâzî, commonly known as Mollâ Şadrâ (1571-1640).

Thus the scope of my talk today is a very limited one, both historically and geographically. But the problem I am going to discuss are those that belong to the most fundamental dimension of metaphysical thinking in general. Moreover, I would like to point out that the «unity of existence » school of thought is not, for Islam, a thing of the past. On the contrary, the tradition is still vigorously alive in present-day Iran. In any case, I only hope that my presentation of the problems will shed some light on the position occupied by Iran in the philosophical world of the East.

As one of the most salient features of the Iranian thought in the periods which I have just mentioned we may begin by pointing out an unremitting search for something eternal and absolute beyond the world of relative and transient things. Formulated in this way, it may sound a truism;

What I am going to say might seem to have no direct connection with the main theme of this conference.¹ In reality, however, the problems I am going to deal with are not irrelevant to the problem of alienation even within the confines of Islamic philosophy, particularly with regard to the existential and metaphysical aspects of alienation. But instead of trying to connect my problems directly to the topic of alienation, I shall rather explain the basic structure itself of Islamic metaphysics.

I want to bring to your attention one of the most important types of the philosophical activity of the Oriental mind as exemplified by the thought of some of the outstanding philosophers of Iran. I believe this kind of approach has some significance in the particular context of East-West encounter in view of the fact that the East-West philosophers' Conference, as I understand it, aims at creating and promoting a better mutual understanding between East and West at the level of philosophical thinking. It is my conviction that the realization of a true international friendship or brotherhood among the nations of the East and West, based on a deep philosophical understanding of the ideas and thoughts of each other, is one of the things that are most urgently needed in the present-day situation of the world.

Unlike Western philosophy, however, which, broadly speaking, presents a fairly conspicuous uniformity of historical development from its pre-Socratic origin down to its contemporary forms, there is in the East no such historical uniformity. We can only speak of Eastern philosophies in the plural.

Such being the case, it is, I think, very important that the various philosophies of the East be studied in a systematic way with a view to arriving at a comprehensive structural framework, a kind of metaphilosophy of the

**THE BASIC STRUCTURE OF
METAPHYSICAL THINKING IN ISLAM**

*Public lecture given at the Fifth East - West Philosophers' Conference that was held in
Hawaii, June - July 1969*

By

Toshihiko Izutsu

Professor at McGill University, Institute of Islamic Studies Montreal

Guest Professor at Keio University, Tokyo

facilement à une expérience de visualisation. Voici comment il achève le récit d'une de ses visites :

« Jacob et l'Ange après s'être, ironiques, penchés sur mon désarroi, reprennent leur pose... Le froid me gagne, l'église se vide. Dehors la pluie lustre la place. Entre les autos arrêtées (arrêtées mais non condamnées) marche une grande jeune fille bottée, coiffée d'une toque, au manteau gris sans manches, remplacées par des espèces d'ailes d'étoffe, les yeux bleus très obliques, les cheveux blonds. Je la regarde émerveillé. Mais j'y pense... Vous me croirez si vous voulez, je me précipitai dans l'église.

« L'Ange, était toujours là... »

Eh bien! nous avons encore ici un exemple de l'humour *sui generis* qui est le propre d'un mystique quelque peu visionnaire. Comment lui était-il possible de nous dire ce qu'il avait *vu*, non pas seulement *cru voir*, sinon en nous avouant qu'il était rentré dans l'église pour s'assurer si l'Ange de Delacroix était toujours là.

Ici, toute réflexion philosophique fait halte, car elle détruirait ce qui fait précisément le prix de cet humour.

Il ne nous reste qu'une chose à faire en nous séparant, c'est de nous rappeler ce vers de Rimbaud :

« J'ai vu parfois ce que l'homme a cru voir. »

celui que l'on appelle *shaykh al-ghayb*, *ostâd- e ghaybî*. Et c'est pourquoi aussi cette Figure de lumière qui domine l'horizon intérieur du mystique, est par excellence le *symbolon*, la Figure avec laquelle symbolise son être personnel le plus intime; il est le Soi atteint dans la connaissance de soi, par le sujet qui n'en est que la contre-partie terrestre. Là-même nous touchons à une expérience intérieure si fondamentale, que nous pourrions l'illustrer par un grand nombre de textes; toute la gnose valentinienne pourrait être citée à l'appui.

Du même coup, c'est en quelque sorte l'«actualité» de Sohrawardî qui se laisse entrevoir. Je m'excuse d'employer ce mot « actualité » en pareil cas, car il est vraiment trop lourd d'associations fâcheuses. Disons plutôt présence, urgence... Ce disant, je pense à un homme, dramaturge et romancier, mort récemment, qui à première vue peut paraître aussi distant que possible de notre Sohrawardî, mais dont certaine page m'inspire le rapprochement sur lequel je voudrais conclure notre entretien. Je pense ici à Audiberti, dont le nom dit certainement quelque chose à la plupart d'entre vous, et dont l'oeuvre très diverse a des admirateurs non moins divers. Mais, qu'il fût un mystique, et quelque peu un visionnaire, c'est ce dont conviendra, dans une mesure ou une autre, tout lecteur d'un livre tel que celui qui porte comme titre: « Les tombeaux ferment mal ». Pourtant, c'est à un autre épisode, contenu dans un autre livre, que je pense, le livre qui s'intitule « Dimanche m'attend ». L'épisode auquel je pense a pour scène une église d'entre les églises de Paris, un monument dont il est permis de ne pas admirer sans réserve l'architecture, à savoir l'église Saint-Sulpice, mais qui contient deux trésors: ses grandes orgues et dans la première chapelle latérale, à droite en entrant, l'immense peinture d'Eugène Delacroix, représentant le combat de Jacob avec l'Ange. C'est cela même qui sans doute, dans mon inconscient, m'a suggéré le rapprochement, quoique l'expérience de l'Ange soit chez Sohrawardî un combat *pour* l'Ange plutôt qu'un combat *avec* l'Ange. Mais, sans avoir lu Sohrawardî, Audiberti avait coutume, chaque fois qu'il passait dans le voisinage, d'entrer dans l'église pour méditer quelques instants devant le tableau de Delacroix, une méditation qui chez lui tournait

ses propres symboles. Ce sommet, c'est cette connaissance de soi qui, nous l'avons rappelé, est au principe et au terme de la spiritualité du Shaykh al-Ishrâq. Car l'atteinte à cette connaissance de soi éclôt en une expérience visionnaire dont la mémoration revient tout au long de ses récits. Et cette expérience visionnaire est configuratrice du plus beau symbole de ce Soi à la *quête* duquel s'en va le philosophe, ce Soi qui est son Moi transcendant, son Moi céleste avec lequel symbolise le Moi terrestre. Ce symbole, c'est la Figure de lumière, d'une beauté resplendissante, sur la vision de laquelle s'ouvrent ou s'achèvent plusieurs des récits mystiques de Sohrawardî, à savoir la Figure de l'Ange qui chez les philosophes avicenniens est la Dixième des Intelligences hiérarchiques, l'Ange de l'humanité et qui chez les théologiens est appelé l'Esprit-Saint. Chose remarquable, cette même Figure a polarisé également en Occident, la vision intérieure de ceux que l'on appelle les «fidèles d'amour», principalement les compagnons de Dante, qui avaient lu Avicenne et qui avaient lu Averroës; c'est à cette Figure de l'Ange de la connaissance qu'ils donnaient le nom de *Madonna Intelligenza*.

Chez Sohrawardî, cette Figure de l'Ange rencontré au cours des récits d'initiation est toujours désignée comme celle d'un shaykh. Or, l'un des commentateurs de ces récits mystiques (Moşannifak) se demande: pourquoi un shaykh? Cela n'a rien à voir avec l'âge ni la vieillesse, puisque, presque toujours, sont soulignés les traits juvéniles de l'apparition. Et le commentateur d'expliquer que *shaykh* veut dire *morshed*, guide spirituel, et que les *Ishrâqîyûn* (les philosophes et les spirituels de l'école du Shaykh al-Ishrâq) n'ont point d'autre *morshed* que cet Ange de la connaissance. C'est là-même, dit-il, ce qui les différencie des soufis, lesquels posent la nécessité d'un shaykh ou d'un maître humain; chez les *Ishrâqîyûn*, celui-ci ne saurait être, en tout cas, qu'un intermédiaire momentanément nécessaire. Car leur shaykh, leur *morshed* ou guide spirituel c'est l'Ange lui-même, l'Ange de leur vision et de leur nostalgie. Nous pouvons donc dire que cette expérience de l'Ange, chez les *Ishrâqîyûn*, est fort proche de l'expérience qui, dans l'école de Najm-oddîn Kobrâ, est celle du guide intérieur personnel, du maître invisible,

leur maison de malheur. Elles le gardèrent prisonnier toute la nuit; au matin elles se concertèrent. « Comment châtier ce caméléon ? Quel genre de mort lui infliger ? » Dans leur jugement de chauves-souris il ne peut pas y avoir de peine plus terrible que de devoir supporter la vue du soleil. En conséquence, elles décident que tel sera le châtiment qu'elles infligeront au caméléon: le forcer à contempler la lumière du soleil. Mais ce que leur jugement de chauve-souris ne pouvait pas même pressentir, c'est que tel était justement le genre de mort que le pauvre caméléon désirait de Dieu. Et voici que l'auteur coupe la délibération des chauves-souris par deux des distiques les plus célèbres du mystique al-Hallâj: « Tuez-moi donc, ô mes amis. En me tuant vous me ferez vivre, car pour moi c'est vivre que de mourir et mourir que de vivre. » Lorsque le soleil parut, les chauves-souris jetèrent le caméléon hors de leur maison de malheur, afin qu'il fût châtié par le rayonnement du soleil. Ce qu'elles ne pouvaient pas savoir, c'est que ce qui leur apparaissait à elles comme une torture, était en fait pour le caméléon sa résurrection.

Trois paraboles mystiques à la fois très semblables, vous le voyez, et très différentes. Elles mettent en oeuvre les ressources propres de l'humour sohrawardien, un humour qui finalement est le masque d'une profonde tristesse, tristesse de « l'homme qui a compris », devant son impuissance à surmonter l'incapacité de comprendre chez la plupart des hommes, parce que cette incapacité est le « secret du destin », et que ce secret-là aucune créature humaine ne peut le dénouer. J'avais pris la précaution de vous rappeler qu'il n'y a aucune définition possible de l'humour. A vouloir analyser de trop près l'humour sohrawardien, nous risquerions à coup sûr d'en perdre la présence.

Ce que nous pouvons faire, en revanche, pour finir, c'est de suivre notre shaykh sur la voie des symboles. Il a su en créer de merveilleux, parce qu'il avait la vision intérieure des figures avec lesquelles ils symbolisaient. Il faut peut-être qu'un homme atteigne au sommet de la maturité spirituelle - celle-ci n'est nullement liée à l'âge de l'état-civil - pour être capable de créer

que témoigner de ce qu'il voit. Me voici, moi, je vois ! Je suis dans le monde de la présence, dans le monde de la vision directe. Le voile a été levé . Les surfaces qui rayonnent, je les perçois comme autant de révélations, sans être entamé par le doute.» Alors les fées, ulcérées du comportement de cet oiseau qui prétend y voir clair en plein jour, se ruent, de l'ongle et du bec, sur les yeux de la huppe, l'interpellant par dérision : « Eh ! celle qui-voit-clair-pendant-le-jour ». La huppe comprend enfin que c'est sans issue : ce qui est pour elle le plein jour des mondes spirituels suprasensibles, n'est que ténèbres qui désorientent ceux qui ne voient rien d'autre que ce que voient leurs yeux de chair. Elle comprend que les fées vont la tuer, puisqu'elles s'attaquent à ses yeux, c'est-à-dire à sa vision intérieure, et qu'un mystique ne pourrait survivre en ce monde, s'il venait à être privé de sa puissance de vision intérieure. Elle comprend qu'il faut en revenir à la discipline de l'arcane, conformément au sage précepte : « Ne parle aux gens qu'en fonction de ce qu'il sont capables de comprendre ». Alors, pour se délivrer de ses ennemies, elle leur dit : « Bien entendu, je suis comme vous. Comme tout le monde, je ne peux rien voir tant qu'il fait jour. Comment y verrais-je clair en plein jour ? » Alors les fées, tranquillisées, cessent de la tourmenter. Jusqu' à l'instant où elle réussit à partir, la huppe contrefit la cécité, quoique cela lui fût souffrir mille tourments dans l'âme. Car il est dur de ne pouvoir dire à d'autres les merveilles que l'on voit. Mais, nous rappelle l'auteur, il est une loi divine qui ne souffre pas d'exception : « Divulguer le secret divin devant des indignes est un crime d'impiété » (*kofr*). Et c'est cela même qui fonde la nécessité de l'ésotérisme.

Un troisième exemple enfin, dont le motif accentue le récit que nous venons de lire. La parabole de notre shaykh met cette fois en scène un peuple de chauves-souris et un innocent caméléon. Comment était née la querelle entre eux, on nous le laisse à penser. Toujours est-il que la haine des chauves-souris contre le caméléon devint telle, qu'elles projetèrent une expédition à la faveur des ténèbres de la nuit, afin de faire prisonnier le caméléon et de tirer vengeance de lui, en le tuant d'une manière ou d'une autre. Ainsi firent-elles, et elles réussirent à entraîner leur pauvre ennemi dans

de l'eau.» Là-dessus, un grand souffle de vent s'élève; l'oiseau aux belles couleurs prend son envol et disparaît dans les nues. Les tortues vont-elles comprendre? Non pas, elles commencent par demander au sage de s'expliquer. Celui-ci leur répond allusivement, en leur citant quelques sentences de grands spirituels, culminant dans la déclaration du mystique al-Hallâj à propos du Prophète: «Il a cligné l'oeil hors du *où*», c'est-à-dire sa vision intérieure l'a enlevé aux dimensions et orientations de l'espace sensible. Les tortues entrent alors en fureur: « Comment, demandent-elles, un être qui est localisé dans l'espace, sortirait-il du *lieu*? Comment se soustrairait-il aux directions et coordonnées spatiales?» (rappelons-nous la finale du Récit de l'Oiseau). Le Sage de leur répondre: « Mais c'est précisément pour cela que je vous ai raconté tout ce que je viens de vous dire». Alors les tortues, indignées, lui jettent des pierres et de la terre: « Va-t-en! Nous te destituons, nous ne te reconnaissons plus comme juge».

Un second exemple. Cette fois, ce qui est en cause, c'est le rapport du jour et de la nuit. Ce qui apparaît comme le jour aux aveugles de l'âme, n'est que ténèbres pour celui qui a la vue spirituelle; et inversement, ce qui est pour lui le plein jour, n'est que nuit dangereuse et menaçante pour ceux qui n'ont pas la vue spirituelle. C'est ainsi qu'une huppe (la huppe, l'oiseau du sage Salomon) fit halte, au cours de l'un de ses voyages, chez le peuple des fées. Or, tout le monde le sait: la huppe a une vue perçante, tandis que les fées sont complètement myopes. La huppe passe la nuit à bavarder avec les fées; au lever du jour, elle veut se remettre en route. Mais les fées s'y opposent avec violence: « Malheureuse! qu'est-ce que cette innovation? Depuis quand se met-on en route pendant qu'il fait jour? » La huppe proteste que c'est précisément pendant qu'il fait jour, qu'il convient de se mettre en marche. Les fées de répliquer: « Mais tu es complètement folle! Comment verrait-on quelque chose pendant qu'il fait jour, le jour étant obscur, alors que le soleil passe par la région des ténèbres? - Mais c'est tout le contraire » réplique la huppe. La discussion s'envenime, les fées pressent la huppe de s'expliquer, et nous entendons alors celle-ci formuler la profession de foi d'un grand mystique: « Quiconque voit pendant le jour, ne peut

De leur ensemble je ne retiendrai que trois exemples, pris dans un traité de Sohrawardî qui a non point la forme d'un récit continu, mais celle d'une *rhapsodie*, enchaînant à la suite l'un de l'autre plusieurs récits symboliques. Nous y voyons apparaître le peuple des tortues, le peuple des fées, le peuple des chauves-souris. Bien entendu, il ne s'agit pas de zoologie, mais d'autant de symboles de ceux qui, parmi les humains, sont les ignorants spirituels, les aveugles de l'âme. Ils sont reconnaissables sous leur forme symbolique, parce que leur forme intérieure cachée, par conséquent leur forme vraie, *symbolise avec* celle-là. Et toute la différence est là, par rapport à la mise en scène de leur vie quotidienne qui ne fait connaître que leur forme apparente. Se montrant sous leurs formes symboliques, ils nous apparaissent tels qu'ils sont en réalité dans le monde *imaginal*, tels que leur ignorance ou leur cécité les fixe dans une relation toute *négative* avec le *Mala-kût*, avec le monde de l'Ame. C'est leur vérité, ou plutôt leur fausseté intérieure qui éclate, projetée sur l'arrière-fond des évidences qui les dépassent, et c'est là que se donne libre cours l'humour d'un grand mystique comme Sohrawardî.

Un premier exemple: ce qui est en cause, c'est *Nâ-kojâ-âbâd*, le pays du « Non- où », hors des dimensions de l'espace sensible. On peut écrire à ce propos un savant traité de métaphysique sur l'hyperespace. Mais il peut arriver aussi que la doctrine soit vécue au point de ne plus être une théorie, mais de devenir un *événement* réel de l'âme. On a alors le mystique aux prises avec le peuple des tortues. Le peuple des tortues observait un jour du rivage les évolutions d'un oiseau multicolore à la surface de la mer : tantôt il plongeait, tantôt il reparaissait. L'une des tortues de demander: « Cet oiseau est-il de nature aquatique ou de nature aérienne? » Une autre tortue de répliquer: « S'il n'était pas aquatique, qu'aurait-il à faire avec l'eau? » Mais une troisième de dire: « S'il était aquatique, il ne pourrait pas vivre hors de l'eau ». Il y avait au milieu des tortues un sage juge qu'elles interrogèrent. Il leur dit: « Observez-le bien. S'il peut vivre hors de l'eau, c'est que l'eau ne lui est pas nécessaire. A preuve le poisson qui, lui, ne peut pas vivre hors

symboles. Or, cette triade, abolie en Occident depuis le IX^e siècle, n'y a subsisté que dans les écoles philosophiques ou théosophiques que l'on qualifie, à tort sans doute, de marginales. Le cartésianisme ne connaît plus que la pensée et l'étendue. Il n'y a plus que les perceptions sensibles et les concepts abstraits de l'entendement. C'est alors l'immense monde de l'Imagination, en propre le monde de l'Ame, qui est voué à la déchéance; il est identifié avec *l'imaginaire*, avec l'irréel.

Il est très frappant de voir avec quel soin Sohrawardî et les *Ishrâqîyûn* ont veillé à une métaphysique de l'Imagination. Parce qu'ils en reconnaissent le rôle ambigu, ils la maintiennent solidement axée entre l'intelligible et le sensible. Au service de l'intelligible, c'est-à-dire de l'Intelligence (le *Noûs* en grec), sa fonction est de présenter l'*Idée voilée* sous la forme de l'Image, c'est-à-dire du symbole. Les personnages et les événements d'une parabole sont tous des symboles, et c'est pourquoi une parabole est aussi la seule histoire qui soit vraie. En revanche, lorsque l'Imagination se laisse entièrement captiver par les perceptions sensibles, voletant de l'une à l'autre, elle est littéralement « désaxée » et se perd dans l'irréel. Dans le premier cas, l'Imagination active est l'organe de pénétration dans un monde réel, qu'il nous faut désigner de son nom propre, à savoir *l'imaginal*; dans le second cas, l'Imagination ne secrète plus que de *l'imaginaire*. Dans le premier cas l'Imagination est, pour Sohrawardî, l'arbre céleste émergeant au sommet Sinaï, auquel les sages cueillent les hautes connaissances qui sont le « pain des Anges ». Dans le second cas, elle est l'arbre maudit dont parle le *Qorân*. Il est beaucoup question de nos jours de civilisation de l'image; je crois que sur ce chapitre, nos philosophes, *Ishrâqîyûn* et autres, ont beaucoup à nous apprendre. Certes, c'est un chapitre très complexe, à propos duquel je crains de paraître obscur à force de concision. Mais le temps ne me permet de retenir que l'essentiel. Nous sommes ici à la source du génie sohrawardien, à la source d'une inspiration qui lui permet de passer d'un registre à l'autre, comme au grand orgue, je veux dire de nous présenter en symboles et paraboles de récits initiatiques, ce qu'il expose par ailleurs, dans ses grands livres, sous forme théorique et systématique.

Deux hommes, par exemple, se trouvent être par hasard des hôtes de rencontre. Avant de se séparer, ils brisent en deux un anneau ou un tesson d'argile; chacun en prend une moitié; chacune des deux pièces sera alors le *symbolon* de l'autre. Car les années et les années pourront alors passer, avec tous les changements qu'elles amènent, mais il suffira que celui qui se trouve en possession d'un *symbolon* le conjoigne avec l'autre, pour se faire reconnaître de celui qui est en possession de cet autre comme ayant été l'hôte de jadis ou, à son défaut, son représentant ou son ami. Dans le cas de nos métaphysiciens mystiques, chaque *symbolon* appartient à son univers respectif: le monde invisible du *Malakût* d'une part, le monde visible de la perception sensible d'autre part. Tous deux ensemble, le *symbolon* de l'un et le *symbolon* de l'autre forment une unité supérieure, une unité intégrale. Car le fait qu'ici un *symbolon* se conjoigne avec l'autre, annonce que le monde visible *symbolise avec* le monde invisible, si nous parlons la langue que savait encore parler Leibniz. Là-même est la source de la célèbre sentence de Goethe, dans la finale du second Faust: « Tout l'éphémère n'est qu'un symbole » (disons même: rien de moins qu'un symbole). Nous saisissons immédiatement la différence entre le *symbole* et ce qui s'appelle couramment de nos jours *allégorie*. L'allégorie en reste au même niveau d'évidence et de perception. Le symbole garantit la correspondance de deux univers qui sont à des niveaux ontologiques différents: il est le moyen, et le seul moyen, de pénétration dans l'invisible, dans le monde du mystère, dans l'ésotérique.

Lorsque je disais tout à l'heure l'importance pour une culture de disposer d'une philosophie qui garantisse la fonction des symboles, la validité ontologique, « objective », du monde intermédiaire entre l'intelligible et le sensible, c'est à cela que je faisais allusion. L'idée de cette région intermédiaire présuppose la triple articulation du réel au monde de l'Intelligible, (*jabarût*), monde de l'âme (*malakût*), monde matériel, triade à laquelle correspond la triade anthropologique: esprit, âme corps. Du jour où l'anthropologie philosophique en est réduite à une dyade, que l'on dise âme et corps, ou que l'on dise esprit et corps, c'en est fini de la fonction noétique, cognitive, des

de la tisane, prendre des bains chauds, faire une inhalation d'huile de népuphar, surveiller ton alimentation; pas de surmenage, et surtout pas de veillée nocturne prolongée. Nous t'avons toujours connu comme un homme de bon sens. A te voir ainsi détraqué, quel souci nous nous faisons. Nous en sommes nous-mêmes complètement malades...»

Je crois que ces lignes dans lesquelles se donne libre cours l'humour du médecin Avicenne, ont une vertu exemplaire; le mystique a parlé, il a tenté de dire son aventure. Mais il sait d'avance comment les gens raisonnables vont l'accueillir; ils l'accueilleront comme beaucoup d'historiens de la philosophie ont accueilli les néoplatoniciens, Proclus, Jamblique et leurs émules. Que va-t-il se passer ? S'il essaye de faire front, en opposant argument à argument, il va devenir infiniment vulnérable; il ne convaincra aucun des sceptiques, mais peut-être se convaincra-t-il lui-même, de plus en plus, de l'excellence de son cas. Et le voilà perdu, frustré, bon peut-être pour faire un schizophrène. Qu'en revanche il soit capable de prendre ce recul, de formuler lui-même d'avance, en toute clarté de conscience, ce que les sceptiques et les agnostiques vont lui opposer; alors, ce qui chez ces derniers eût été une critique négative, agressive, devient chez lui un triomphe de l'humour, grâce auquel il glisse entre les mains des sceptiques. L'humour est sa double sauvegarde, car en même temps qu'il le prémunit contre toute ivresse et toute inflation du moi, il efface les effets de ce qui eût pu être une violation de la discipline de l'arcane. Seul comprendra celui qui en a la capacité et qui est digne de comprendre; les autres n'y verront rien. Mais il aura tout de même, envers et contre tout, *transmis son message*. C'est donc simultanément que le mystique trouve sa sauvegarde contre le péril subjectif et le péril objectif qui le menacent. Et cette sauvegarde, il la trouve en parlant le langage des *symboles*. Et il arrive que ce langage soit, comme chez Avicenne, comme chez Sohrawardî, inspiré par un humour supérieur.

Mais alors qu'est-ce au juste qu'un symbole ? Pour le dire de façon rigoureuse, le mieux est de nous reporter à la signification du mot grec *symbolon*. Le verbe *symbolleîn*, en grec, veut dire agglomérer, joindre ensemble.

de ma tristesse?...Frères de la Vérité! Dépouillez-vous de votre peau, comme se désquame le serpent... Aimez la mort, afin de rester des vivants. Soyez toujours en vol; ne vous choisissiez aucun nid déterminé, car c'est au nid que l'on capture les oiseaux...» Il y a ainsi deux magnifiques pages sur ce ton. Puis le narrateur raconte son histoire: comment un groupe de chasseurs tendirent leurs filets et le firent captif avec toute une troupe d'oiseaux dont il faisait partie; comment dans sa captivité il oublia tout: son origine, son appartenance à un autre monde, et finalement perdit même conscience des liens qui l'entravaient et de l'étroitesse de sa cage. Puis, voici qu'il aperçoit un jour d'autres oiseaux qui avaient réussi à se délivrer; comment il finit alors par les rejoindre; comment ensemble ils prirent leur envol, franchirent les hauts sommets, parcoururent les hautes vallées de la montagne de *Qâf*, c'est-à-dire de la montagne psychocosmique, au prix d'efforts épuisants; comment ils retrouvèrent leurs frères aux alentours de la Cité du Roi, et comment là-même ils furent reçus par celui-ci dont la beauté les frappa de stupeur; comment ensuite s'accomplit leur retour, cette fois en compagnie du messager du roi, porteur d'un ordre pour ceux qui avaient noué le lien et qui peuvent seuls le dénouer. - Je ne puis insister sur aucun détail, mais uniquement sur le soudain changement de ton qui intervient à la fin du récit.

Le lecteur était emporté par la contemplation de « celui qui est tout entier Visage que tu contemples, tout entier une Main qui donne », et voici que soudain le narrateur, se substituant d'avance aux sceptiques qui accueilleront son récit avec une douce ironie, se met à écrire ces lignes: « Plus d'un parmi mes frères vont me dire: Tu dois avoir l'esprit un peu dérangé; il faut même que tu sois devenu complètement fou. Voyons! tu ne t'es jamais envolé; c'est tout simplement ta raison qui s'est envolée. Aucun chasseur n'a jamais fait de toi son gibier; c'est bel et bien ton bon sens que l'on a chassé. Et puis, comment un homme s'envolerait-il? Et comment un oiseau se mettrait-il à parler? - Non, vraiment, il faudrait te mettre au régime; boire

suffire déjà, je l'espère, à nous faire entrevoir que le rapport entre mystique et humour consiste en ce que l'humour est peut-être la sauvegarde du mystique, en ce sens qu'il le préserve du double péril que je décrivais, il y a un instant, comme péril subjectif et comme péril objectif. Et c'est au témoignage de Sohrawardî lui-même que nous pouvons en appeler.

Plus exactement, pour le premier cas, ce sera le double témoignage d'Avicenne (Ibn Sînâ) et de Sohrawardî, puisque l'exemple que je vais vous proposer, sera emprunté au « Récit de l'Oiseau » composé en arabe par le philosophe Avicenne et que Sohrawardî traduisit en persan. Comme récit mystique, ce « Récit de l'Oiseau » est un petit chef-d'œuvre d'Avicenne ; vous pouvez en trouver une traduction française dans un livre sur Avicenne, qui a déjà une quinzaine d'années, et où j'ai essayé d'en montrer la place dans le cycle des récits avicenniens, de le situer dans le contexte de ce qu'aurait été la « philosophie orientale » d'Avicenne, si le manuscrit de celle-ci n'avait été détruit pendant le sac d'Ispahan et si Avicenne avait eu le temps de le récrire. Mieux encore, il convient de situer ce récit dans le cycle qui s'est développé autour de ce symbole de l'Oiseau depuis Ghazâlî jusqu'à la grande épopée mystique de 'Attâr. Les origines en sont lointaines. La première référence qui nous vient à l'esprit est le *Phèdre* de Platon, où l'âme est imaginée à la ressemblance d'une Energie dont la nature serait d'être un attelage ailé que mène sur son char un aurige également pourvu d'ailes. Et c'est encore la magnifique image de la procession céleste des âmes à la suite des Dieux et de la chute de certaines d'entre elles. « Il est de la nature de l'aile, écrit Platon, d'être apte à mener vers le haut ce qui est pesant, en l'élevant du côté où habite la race des Dieux, et entre toutes les choses qui ont rapport au corps, c'est l'aile qui a le plus largement part au divin ». Voilà pour le symbole de l'oiseau dont il y a d'autres magnifiques exemples, par exemple dans certains psaumes manichéens.

Prenons maintenant le récit d'Avicenne traduit par Sohrawardî. L'exorde en est pathétique. « N'y aura-t-il personne parmi mes frères, demande l'auteur, pour me prêter un peu l'oreille, afin que je lui confie une part

hension, à la moquerie, à la dérision des ignorants? sans, par conséquent, livrer le trésor qui lui a été confié, aux mains de quelqu'un qui en est indigne, n'en étant pas l'héritier? Bref, comment le pourra-t-il, sans violer ce qui, dans la tradition ésotérique occidentale, s'est appelé la *discipline de l'ar-cane* ? Et nous savons, comment et pourquoi, sous le nom de *taqîyeh*, cette discipline est prescrite par les Imâms du shî'isme; nous savons combien Sohrawardî en a eu le souci, à tel point qu'il avait inventé pour son grand « Livre de la Théosophie orientale » une écriture secrète. Un de ses récits mystiques, l'« Epître sur l'état d'enfance », nous montre le pèlerin-novice parlant étourdiment de secrets mystiques à un inconnu qui finit par le rudoyer et le traiter de fou; plus grave encore, cette indiscretion a pour conséquence qu'il perd la présence de son shaykh, c'est-à-dire de son guide intérieur; il ne peut plus le retrouver.

Eh bien! c'est le moment de nous poser la question, en quoi l'humour a-t-il affaire à la mystique? Tout d'abord, je crois que du consentement général il n'y a aucune définition possible de l'humour, et l'on a depuis longtemps renoncé à en tenter une définition qui en soit vraiment une, même nos amis britanniques qui, pourtant, sont particulièrement au fait de la question. Je ne vais donc pas m'y essayer vainement à mon tour. Mais, s'il n'est pas de définition satisfaisante de la chose, peut-être est-il possible de constater certains de ses effets. Je suggérerai donc que l'humour implique la capacité de prendre un certain recul, une certaine distance, vis-à-vis de soi-même et des choses; et grâce à ce recul, il implique la capacité de sembler ne point prendre tout à fait au sérieux ce qu'en fait, intérieurement, au fond de soi-même, l'on prend, et l'on ne peut que prendre, terriblement au sérieux, mais alors sans en trahir le secret. Faute de cette prise de distance à l'égard de la chose, on risque d'en devenir le captif et la proie. Grâce à elle, en revanche, si l'on est capable de prendre cette distance, voici que la crispation du visage, le geste pathétique, l'attitude défensive, voire agressive, vont faire place à un sourire, à peine esquissé peut-être.

Cette brève indication sur laquelle je ne veux pas m'appesantir, peut

culture spirituelle dispose d'une métaphysique et d'une théorie de la connaissance qui fasse droit à ces mondes, intermédiaires entre l'intelligible et le sensible, et nous pouvons dire qu'avec la philosophie de l'*Ishrâq*, la culture iranienne a disposé d'une telle métaphysique et d'une telle théorie de la connaissance. Nous en avons eu, certes, l'équivalent en Occident, mais il y a peut-être un peu plus de trois siècles que nous l'avons plus ou moins perdu, et c'est là un aspect de la tragédie de notre philosophie. C'est contre un aspect correspondant de cette tragédie, que Sohrawardî a voulu établir une sauvegarde, en imposant à toute vocation mystique une solide formation philosophique. Car si l'homme ne peut pas se passer d'un contact avec le *Malakût*, il ne peut tenter sans péril, dans certaines conditions culturelles, de rejoindre un monde dont on lui a coupé l'accès. Il importe de voir bien en face, pour lui faire face, ce péril auquel est exposé le mystique qui s'aventure vers *Nâ-kojâ-âbâd*. Ce péril est, en bref, celui que les psychiatres de nos jours désignent comme la schizophrénie sous ses multiples aspects, et qui est l'impossibilité pour le visionnaire de distinguer entre le monde intérieur de ses visions et le monde de la réalité quotidienne. Il ne se passe pas de jours, hélas ! sans que les informations ne nous en fassent connaître de lamentables exemples. Sans même aller jusqu'à ce cas-limite, il peut arriver que le privilège d'une expérience supranormale détermine chez le sujet ce que les psychologues de nos jours encore appellent inflation du moi, complexe de supériorité... Alors voici que l'expérience qui eût dû faire de l'homme un renonciateur et, par là-même, un guide pour les autres hommes, l'éveille aux ambitions mondaines ou politiques dont il devient le jouet, bref tout le contraire de ce qui fait un *derviche*. Tel est ce que l'on peut appeler le péril *subjectif* encouru par le mystique dont la préparation est insuffisante.

Il en est un autre, que nous pouvons appeler le péril *objectif*. Le premier péril surmonté, si le mystique veut décrire son expérience, décrire ce qu'il a vu et entendu, les mondes et les événements dont il a été le témoin, comment le fera-t-il sans violer le secret ? sans exposer ce secret à l'incompré-

C'est une pénétration qui ne s'accomplit ni par les facultés de perception sensible ni par l'entendement rationnel, et pourtant c'est une pénétration qui a bel et bien une portée noétique, c'est-à-dire cognitive (et c'est à cela que correspond en persan l'emploi du mot '*erfân*'). C'est une pénétration qui nous arrache à toutes les évidences sur lesquelles vit la conscience commune; si nous appelons celle-ci conscience de veille, pour le mystique au contraire, cette prétendue conscience de veille n'est qu'un lourd sommeil, le sommeil de l'ignorance et de l'aveuglement spirituel. Ce qui apparaît au commun des hommes comme le monde du *jour* devient alors le monde de la *nuit*, et inversement. Les organes de pénétration--qu'on les désigne comme vision intérieure, lumière du coeur, imagination active, centres du corps subtil etc. sont généralement atrophiés et paralysés chez l'homme ordinaire de nos jours, qui ne s'en fait même plus aucune idée. Cette pénétration est véritablement une pénétration dans la *quatrième dimension*, celle que Sohrawardî désigne par un terme persan qu'il avait forgé lui-même: *Nâ-kojâ-âbâd*, le «pays de non-où», mais ce terme nous ne pourrions pas le traduire par «utopie» sans commettre le pire des contre-sens. C'est bien un pays (*âbâd*), un pays réel, mais dont il est impossible de fixer les coordonnées sur nos cartes géographiques, parce qu'il y a un hiatus entre le monde extérieur ou exotérique et le monde intérieur ou ésotérique, qui est le *Malakût*, le monde de l'Ame. C'est un pays où, aux rapports de distance locale, se substituent les rapports de distance entre états intérieurement vécus. Pour atteindre à ce pur espace de l'Ame, il faut, comme disent nos mystiques, sortir de la crypte cosmique, émerger au-dehors. Aucune fusée, si perfectionnée soit-elle, ne nous en rapprochera donc jamais. Car, qui plus est, les mondes subtils, les êtres de lumière auxquels s'unit le pèlerin mystique, étaient là depuis toujours; seul notre aveuglement spirituel nous empêchait de les voir. Comme le dit Sohrawardî, s'il arrive que la vue soit rendue à l'aveugle-né et qu'il voie pour la première fois le soleil, demandera-t-il au soleil: pourquoi n'étais-tu pas là auparavant?

Par ces quelques mots, je crois suggérer pourquoi il est capital qu'une

leur philosophie aboutit inmanquablement à un memento de la vie spirituelle; -- les autres proprement mystiques, dont certaines sont rédigées en forme de récits d'initiation personnelle, les autres en forme de paraboles ou d'histoires symboliques. Les unes sont en persan, d'autres en arabe. Ce sont les traités rédigés en persan que vous trouverez bientôt réunis dans le volume publié en commémoration du huitième centenaire de sa mort.

Ici, nous touchons au centre de notre entretien, mais ce centre, nous ne pouvions l'atteindre qu'en parcourant les quelques avenues que j'ai tenté de vous dessiner à grands traits.

Je viens d'évoquer la forme que revêtent les traités mystiques de Sohrawardî, et je vous avais précédemment indiqué que c'est dans certaines pages de ces traités que nous trouvons l'attestation d'un humour *sui generis*. Alois il me faudrait peut-être commencer par répondre aux deux questions posées au début: qu'est-ce que la mystique? qu'est-ce que l'humour? Questions redoutables, auxquelles je ne suis même pas certain qu'une réponse satisfaisante puisse être donnée. Je ferai simplement remarquer tout d'abord que le terme de *mystique* est hélas! un des mots les plus profanés, les plus galvaudés de nos jours, employé avec une légèreté et une inconscience dérisoire, en des occasions ou en des domaines dans lesquels il n'a absolument rien à voir, si l'on en connaît véritablement le sens. Et je ne crois pas être le premier à formuler cette protestation. Précisons donc que nous l'employons ici dans son sens rigoureux, tel qu'il ne peut être usité que dans un contexte religieux ou métaphysique, et tel que le comporte son étymologie grecque. *Mystikos*, c'est ce qui est caché, invisible aux facultés de perception sensible, insaisissable au niveau des évidences communes et par les organes de la perception commune. *Mystique* est, quant au mot et quant aux faits, essentiellement associé à *mystère*, à ce qui dans l'antiquité s'est appelé religions à mystères et dont les initiés s'appelaient des *mystes* (mystères d'Eleusis, de Mithra etc.). Le mot grec *mystikos* est donc l'équivalent de *bâtin*, *ghayb*, *makhfi*, *mahjûb*, *penhân* etc.

Mais alors, qu'est-ce que pénétrer mystiquement dans le monde du mystère?

à n'importe quel moment de n'importe quel temps, créer un prophète. Notre shaykh ne leur répondit pas, malheureusement, avec l'humour dont témoignent certaines pages de ses livres, mais avec l'impétuosité de sa fougue juvénile. Peut-être se sentait-il protégé par l'amitié d'al-Malik al-Zâhir, gouverneur d'Alep et le propre fils de Salâheddîn (le Saladin des Croisés). Mais nous nous demandons encore quel motif l'avait entraîné dans ce funeste voyage à Alep, où il ne retrouvait ni le climat spirituel de l'Iran, celui de son pays natal de Sohraward, ni celui qui l'avait accueilli chez les princes seljoukides d'Anatolie. A trois reprises, les '*olamâ*' d'Alep intervinrent auprès de Saladin pour obtenir sa mort. A trois reprises Saladin dut menacer de disgrâce son propre fils al-Malik al-Zâhir, s'il continuait de protéger son ami. Et c'est ainsi que le Shaykh al-Ischrâq mourut martyr dans la citadelle d'Alep, le 5 Rajab 587/29 juillet 1191. Il était tout juste, je le rappelai tout à l'heure, âgé de trente-six ans.

Malgré sa jeunesse il nous a laissé une oeuvre considérable, une oeuvre qui, tout au long des siècles, a nourri la vie philosophique et spirituelle de ses disciples, les *Ishrâqîyûn*, ceux que l'on appelle aussi les platoniciens de Perse. Et cette oeuvre nous apparaît assez riche en intentions restées inaperçues, pour stimuler de nos jours des questions qui soient en rupture avec celles dont nos contemporains n'ont que trop l'habitude, nous aider dans un désarroi et un désordre intellectuels généralisés, en nous permettant d'accéder à un continent de l'âme qui, pour beaucoup aujourd'hui, est un continent perdu.

Je ne ferai que vous dire en deux mots de quoi cette oeuvre se compose: dans l'ensemble se distingue une tétralogie d'oeuvres philosophiques puissantes, dont le sommet est constitué par le grand « Livre de la Théosophie orientale », celui qui contient la Somme de la pensée de notre shaykh, et dont il nous dit lui-même qu'il eut l'intuition d'un seul coup, lors d'une journée merveilleuse, bien qu'il lui fallût ensuite de longs mois pour la rédiger. Et puis il y a un certain nombre d'oeuvres de moindre étendue: les unes philosophiques, mais au sens sohrawardien du mot, c'est-à-dire que

même, à tout ce qu'implique une petite phrase comme celle-ci: je me connais moi-même, j'ai conscience de moi-même. Ce *je* qui s'exprime ainsi est mis en présence de moi-même, d'un Soi-même qui est autre que ce *je* parlant à la première personne, puisque celui-ci le prend comme objet de sa connaissance. Si différent même, que ce *Soi* lui apparaît d'une substantialité infiniment plus stable et permanente que celle de ce *je* qui le découvre et qui se réfère à lui,- découverte qui, au terme de son éclosion, peut aboutir à la vision intérieure de ce *Soi*, qui alors apparaît comme le maître intérieur, le guide personnel. La découverte est si bouleversante, les effets s'en propagent si profondément dans toutes les dimensions de la vie, que ce qui la récapitule au mieux, c'est la célèbre sentence: « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Dieu ». C'est une sentence sur laquelle ont été écrits bien des livres en Islam, car elle y formule la plus haute expérience intérieure de l'homme spirituel. Justement, un certain nombre d'oeuvres de Sohrawardî ont pour objet de décrire cette rencontre intérieure et les conditions qui la préparent.

Nous constatons ainsi que cette spiritualité est orientée vers une certaine conception de l'homme, dont l'idéal, le cas-limite, est formulé dans la désignation de l'Homme Parfait (*al-Insân al-Kâmil*; déjà les hermétistes disaient *anthrôpos teleios*). L'Homme Parfait, c'est celui qu'en terminologie mystique on désigne encore comme le « Pôle » (*Qoṭb*), le pôle mystique, celui que la masse des hommes en général ignore et ne peut qu'ignorer, alors que sans l'existence de ce pôle, même secrète, l'espèce humaine ne pourrait pas persévérer dans l'être et s'abîmerait dans un cataclysme final, car c'est par lui que communiquent encore le monde supérieur invisible et le monde de notre réalité quotidienne. En terminologie shî'ite, nous savons que ce terme de pôle, ou de «pôle des pôles», désigne l'Imâm caché. Aussi bien, chaque fois que le terme est employé, il est difficile de ne pas déceler au moins quelque chose comme un crypto-shî'isme. Et c'est peut-être le sens ultime du procès que les '*olamâ'* d'Alep intentèrent à notre Sohrawardî, lorsque, sans s'embarrasser des distinctions philosophiques subtiles que présuppose la prophétologie, ils lui reprochèrent de soutenir dans ses livres que Dieu pouvait,

sages que la rencontre de la sagesse grecque et de la sagesse iranienne a fait désigner ailleurs comme les « Mages hellénisés ». Mais comment a-t-il réussi ce rapatriement ? Justement l'interprétation mystique des épisodes du *Shâh-Nâmeh* auxquels j'ai fait allusion, nous le montre : à l'aide de cette compréhension spirituelle que connote par excellence le terme de *ta'wîl* comme herméneutique des symboles, donc avec les ressources que lui offrait l'Islam spirituel, la spiritualité de l'Islam mystique. Le *ta'wîl*, c'est reconduire une chose à son origine, à son archétype : c'est déceler sous l'apparence extérieure de la lettre, ou de tout phénomène, le sens ésotérique, c'est-à-dire le sens caché, la vérité intérieure. C'est par la vérité intérieure que communiquent entre elles les hautes connaissances de toutes les sagesse. Il y a, certes, chez Sohrawardî, quelque chose comme le sentiment d'un oecuménisme spirituel, pour employer un mot fort usité de nos jours, mais d'un oecuménisme dont le fondement reste ésotérique, c'est-à-dire caché, c'est-à-dire intérieur. S'il doit se réaliser - mais il est déjà réalisé secrètement - c'est par les hauts sommets, ou par les profondeurs, non pas au niveau des évidences exotériques communes, toujours vulnérables, car étant accessibles à tous et supportant des intérêts immédiats, elles sont accessibles aussi à toutes les passions comme à toutes les trahisons.

D'où, chez notre Shaykh al-Ishrâq, une conception si rigoureuse de la philosophie que, si elle ne débouche pas sur une expérience mystique, c'est-à-dire sur une réalisation spirituelle personnelle, toute recherche philosophique est vaine et stérile. Inversement, toute tentative d'atteindre à l'expérience mystique en l'absence d'une sérieuse formation philosophique, risque de s'égarer dans le désert des illusions et de la folie. D'où, le point de départ non moins rigoureux de toute recherche philosophique, formulé comme étant la connaissance de soi. Cela ne veut pas dire la connaissance, pour chacun de nous, de ses petits défauts et de ses grandes vertus. Ce n'est pas cela qu'entend le philosophe. Ce que veut dire la connaissance de soi, c'est prendre conscience de ce qu'implique le fait d'un sujet qui se connaît soi-même, qui a conscience de soi-même. Autrement dit, c'est s'éveiller à soi-

des oeuvres persanes de Sohrawardî.

Il y avait, à propos du Graal de Kay Khosraw, le magnifique récit du Graal d'un mystique khosrawânî. Kay Khosraw est pour Sohrawardî une figure exemplaire des souverains extatiques de l'ancien Iran, à tel point qu'il est le héros éponyme des *Khosrawânîyûn* comme ayant été, dans l'Iran pré-islamique, les précurseurs des *Ishrâqîyun* (les adeptes de la théosophie de la Lumière de notre shaykh). Et puis il y avait les épisodes du *Shâh-Nâmeh* dont un récit initiatique de Sohrawardî, celui qui porte comme titre « L'archange empourpré » (*'Aql-e sorkh*) nous suggère le sens mystique: l'épisode de la naissance de Zâl, l'enfant dont la chevelure porte encore la trace du monde de la lumière dont il vient, et qui typifie l'âme jetée dans le désert de ce monde: puis l'épisode de la mort d'Esfandyâr, le héros de la foi zoroastrienne, lié au motif eschatologique de Sîmorgh. Car peut-on voir Sîmorgh sans mourir? Et tout cela faisait regretter que Sohrawardî n'ait pas eu le temps de traiter ainsi d'un bout à l'autre le *Shâh-Nâmeh* de Ferdawsî, et de nous apprendre à le lire, à l'aide de cette herméneutique symbolique qui s'appelle le *ta'wîl*, de la même manière que tous les spirituels lisent le Qorân à l'aide de la même herméneutique. Mais là-même nous voyons surgir une claire indication concernant le sens de son oeuvre, et concernant aussi la manière dont il s'y est pris pour la réaliser.

Le sens de son oeuvre, le Shaykh al-Ishrâq l'a clairement formulé à plusieurs reprises: ressusciter la théosophie mystique des sages de l'ancien Iran, concernant la Lumière et les Ténèbres, - une sagesse qui pour lui était profondément différente de toute philosophie dualiste, et pour la restauration de laquelle il déclarait, explicitement et consciemment, n'avoir eu aucun prédécesseur. Mollâ Şadrâ Shîrâzî, son plus grand interprète, le salue encore au XVI^e siècle comme « le résurrecteur des doctrines des sages de l'ancienne Perse ». Quelque trois siècles donc avant le grand philosophe byzantin Gémiste Pléthon, Sohrawardî élabore une doctrine où se conjoignent les traditions d'Hermès, de Platon et de Zoroastre, le prophète de l'ancien Iran. On peut dire qu'il a opéré en quelque sorte le rapatriement en Iran de ces

re, voire légèrement en retard sur son heure, et c'est la troisième raison que j'ai à vous donner. 3) Ce volume de ses oeuvres en persan aurait dû paraître, en effet, il y a déjà deux ans, s'il n'y eût eu les délais d'impression, toujours imprévisibles. Car, c'est il y a deux ans, exactement au calendrier islamique lunaire, le 5 Rajab 1387, correspondant au 10 octobre 1967 et au 18 Mehr 1346, du calendrier solaire iranien, que nous aurions dû célébrer le huit centième anniversaire de la mort en martyr du Shaykh al-Ischrâq, à l'âge de trente-six ans, en la citadelle d'Alep, le 5 Rajab 587, correspondant au 29 juillet 1191. Nous sommes donc tout juste en retard de deux ans. Quand il s'agit de huit siècles, l'écart est minime, surtout pour des philosophes et des mystiques habitués par vocation à n'envisager les choses que *sub specie aeternitatis*. Il reste que la parution prochaine de ce volume nous permet, spécialement ce soir, de commémorer ensemble ce huitième centenaire, et je crois que le sens de cet anniversaire se propagera en résonances lointaines dans le coeur de nos amis iraniens.

Ces quelques mots m'obligent déjà à vous en dire, ou à vous en rappeler davantage, concernant l'oeuvre de Sohrawardî, puisque ce sont quelques pages de cette oeuvre qui nous feront comprendre la conjonction nécessaire et salutaire - à un moment donné -- de la mystique et de l'humour.

Peut-être certains d'entre vous se rappellent-ils que, l'an dernier, nous avons essentiellement étudié dans l'oeuvre de Sohrawardî l'indication du passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique. Ce passage est sans doute un fait capital de la culture spirituelle iranienne; nous le vérifions dans un grand nombre de ces épopées mystiques si caractéristiques du génie iranien; trop de noms seraient à nommer ici depuis 'Attâr, 'Aṣṣâr de Tabrîz, Jâmî et tant d'autres jusqu'à Nûr 'Alî-Shâh. J'espère depuis longtemps avoir un élève à qui je pourrais confier le soin d'une recherche approfondie et comparative entre le cycle de l'épopée mystique iranienne et le cycle de notre propre épopée mystique en Occident médiéval. Sans doute ce ne peut être là qu'un travail de maturité, mais il atteindrait vraiment en profondeur le point de contact de nos deux cultures. Ici même nous avons étudié le passage en question dans quelques pages que vous retrouverez dans l'édition

ce fut donc lui, en premier et dernier lieu, le responsable de mon imprudence, et je devrais lui en vouloir. Et pourtant je ne puis lui en vouloir, car son oeuvre représente pour le philosophe orientaliste que je suis, un amour de jeunesse, et parce que finalement c'est lui qui m'a guidé comme par la main jusqu'en ce pays d'Iran, il y aura bientôt vingt-cinq ans. En échange, j'ai consacré un certain nombre d'années de ma vie à la restitution et à l'interprétation de ses oeuvres; il y a donc entre lui et moi un lien irrémissible, et j'espère que ce lien aura été un point de départ pour le renouveau des études sohrawardiennes.

Il reste que c'est à lui que nous allons demander raison du rapprochement des deux mots: mystique et humour. Sans doute y aurait-il d'autres mystiques à qui nous pourrions le demander. Mais c'est à ce grand philosophe et mystique iranien que nous allons nous adresser principalement et cela pour trois grandes raisons.

1) La première est l'importance de son oeuvre qui a dominé l'horizon de la philosophie et de la spiritualité en Iran, pendant plusieurs siècles, et qui semble promise de nos jours à une renaissance. Je vous dirai dans un instant très brièvement pourquoi. 2) La seconde raison est que, tout prochainement, grâce aux soins diligents de notre éminent ami, le professeur Nasr, Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran, un troisième volume de ses oeuvres va paraître comme volume 17 de la « Bibliothèque Iranienne » publiée par notre Département d'Iranologie de l'Institut français de recherche en Iran. Ce volume considérable rassemble en un corpus toutes les oeuvres écrites *en persan* par Sohrawardî, un magnifique et clair persan du XII^e siècle. La parution d'un tel volume n'est pas seulement une date pour la bibliographie iranienne, mais pour les études philosophiques comme telles, car tous les philosophes sauront gré au professeur Nasr du labeur qu'il a consacré à cette édition, et je puis annoncer que même le lecteur qui ne lit pas le persan, à supposer qu'il y en ait, pourra tirer profit de ce vaste ouvrage, puisque nous y donnons un ample résumé en français de chacun des quatorze traités qu'il contient. Ce volume vient donc à son heu-

Il arrive à tout chercheur de commettre un jour ou l'autre quelque imprudence. C'est ainsi que j'en ai commis une récemment, au cours d'une conversation qui ne semblait pourtant recéler aucun péril. Il m'arriva, parce qu'il était question de mystique, de mettre l'un à côté de l'autre deux mots qui, à première vue, semblent pourtant assez étrangers l'un à l'autre. Ce fut suffisant pour que leur association imprévue, un peu paradoxale, ébaucha, puis précisa, puis finit par imposer ce que l'on appelle un sujet de conférence.

Vous avez bien voulu venir ici pour entendre parler de mystique... et d'humour. Pour justifier ce que ces deux mots peuvent avoir à faire l'un avec l'autre, il faudrait commencer par mettre parfaitement au clair ce que signifient l'un et l'autre. Ce serait déjà là une entreprise redoutable exigeant la mise en oeuvre de grands moyens historiques, philosophiques, techniques. Je préfère n'envisager qu'une simple causerie au cours de laquelle vous verrez vous-mêmes pourquoi ces deux mots - mystique et humour -- s'étaient trouvés unis l'un à l'autre au cours de la conversation à laquelle je viens de faire allusion.

Vous dire quel en était le thème, c'est d'emblée vous annoncer que notre causerie de ce soir, en son début tout au moins, sera le prolongement d'une conférence donnée ici même l'an dernier à la même époque. Nous nous étions entretenus de la vie et d'un aspect de l'oeuvre de Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, au VI^e/XII^e siècle, celui que toute la tradition iranienne salue comme le *Shaykh al-Ishrâq*, le maître de cette théosophie de la Lumière qui se donne à elle-même le nom de sagesse « orientale », au sens métaphysique non pas géographique du mot « oriental », parce qu'elle est illuminative, et illuminative parce qu'elle est « orientale ». C'est de Sohrawardî qu'il était question dans l'imprudente conversation que je viens de dénoncer ;

Le texte qu'on lira ci-dessous est celui d'une conférence prononcée à l'Institut français de Téhéran, le 19 novembre 1969, sous la présidence de M. André Michel, conseiller culturel près l'Ambassade de France.

Je me réjouis tout particulièrement d'en voir le texte publié dans la première livraison du présent Bulletin, car cette publication souligne de la façon la plus heureuse l'esprit de collaboration éclos, dès l'origine, entre la délégation à Téhéran de l'Institut d'études islamiques de l'Université McGill et notre Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien de vingt-cinq. Cet esprit de collaboration fit éclosion spontanément, non pas simplement en raison de liens d'amitié personnelle, mais en raison du fait que depuis bientôt vingt-cinq ans notre Département d'Iranologie s'est consacré spécialement à l'étude de la philosophie irano-islamique, entendue au sens le plus large du mot. C'est un champ d'études où les chercheurs ont été jusqu'ici peu nombreux, et où nous avons à poursuivre des tâches d'une actualité d'autant plus urgente. Le fait que nos collègues et amis de l'Université McGill se sont à leur tour, avec la collaboration de nos collègues iraniens, engagés dans la même voie, nous confirme, par leur renfort, que cette voie était la bonne. La publication des oeuvres de Sohrawardî constitua les prémices de nos recherches, et il semble qu'elle ait marqué un point de départ, un appel aux recherches en philosophie iranienne. Puisse la publication ici-même du présent texte, mettre également sous le patronage du Shaykh al-Ischrâq les prémices de la collaboration que nous nous proposons de développer.

Une simple remarque encore: le présent texte est publié ici sans porter de références bibliographiques. On trouvera les plus importantes dans le recueil des « OEuvres persanes » de Sohrawardî annoncé ici dès le début.

MYSTIQUE ET HUMOUR
CHEZ SOHRAWARDÎ, SHAYKH AL - ISHRÂQ

Conférence donnée à l' Institut franco-iranien de Téhéran le 19 Novembre 1969

Par

Henry Corbin

Directeur d' Etudes à l' Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne) ,
Ve Section, et Directeur du Département d' Iranologie de l' Institut français de
Recherche en Iran

‘That He be beyond madness and wisdom-- let it not be thus!

Amen, let there be no further veil beyond the veil !’

We have to penetrate the veil of myth and symbol believing in the Reality that lies behind, and believing that the last veil will be withdrawn -- at least sufficiently for us to know that we have found Truth.

Man may conquer disease, and transplant hearts, and explore ocean depths and colonise the galaxy, but if he cannot find an answer to the question ‘Who am I?’ then he is a lost child crying in the dark. The answer I believe can only be found in the great religious traditions and in the philosophies which spring from them. It is therefore a splendid thing that one more meeting place of East and West has been established here in McGill House in Teheran, a house where the man from the East and the man from the West may both be at home, and therefore may talk freely one to another. I warmly congratulate all who have conceived, supported and realised this idea, and I declare the House to be open to all who share its quest.

fyngly to those who will live in worlds as yet unknown and unexplored ; I do not believe that Buddhism has spoken its last word to mankind in a technological age; I do not believe that Hinduism has made its last daring speculation in a universe robbed of its surprises by science; but I do believe that the great religions will come to talk creatively and fruitfully one with another, and that each of us, following his own truth, made more luminous by the illumination cast upon it by other men's faith, may come to a closer understanding of that Truth which most of us call God.

The question, however, inevitably presents itself and cannot be evaded: will any or all of these religions and their philosophies lead us to the Ultimate Truth ? Or are they all false and foolish fancies, which can only mislead and delude? In the story of man's physical development, biologists are beginning to recognise an end-directedness which, while they can not call it teleology, they have to describe as teleonomy: that is, an order which implies a *telos*, a goal. In historiography, we are returning to the idea of a purpose and a meaning in the progressive history not of any particular empire or race but of mankind as a whole. In the physical universe, science has demonstrated that law and order are written plainly for all to see. The great sweep of evolution in which we are all caught up is, we are being forced to recognise, directed to some end, some purpose, some goal, the exact nature of which is as yet undisclosed to us. But I cannot believe that all the insights, the speculations, the inspirations, of the men of religion and the men of philosophy through five thousand years of human questioning are without a similar significance. I am convinced that in them also there will be found an unfolding purpose and that like the pieces of a jig-saw puzzle they will become meaningful when we put them together. It is the particular form of religious faith which is appropriate to, and indeed is called for, by our times to believe that man's spiritual quest will be crowned with success as fully and indeed perhaps even more significantly than man's scientific quest. In religion and in philosophy we have to journey hopefully, believing that we shall indeed arrive. As the Urdu poet Aymen has written :

not finite. It is not something that they see, perhaps, so much as something about which they feel -- and feel deeply. Its form serves as a highly charged crystallizing of whatever emotions or insights or sense of ultimacy it can be made to carry for those who treat it as absolute. To understand it -- just as to understand the syllable OM for Hindus, or the Qur'an for Muslims, or any myth--one must ask oneself how much transcendence it can be made to carry for those who have chosen its particular shape to represent the pattern of their religiousness'. This it seems to me is the great hope and promise of the closing decades of the twentieth century of the Christian Era. In the world of science and technology we are men of one culture seeking to understand and to exploit our environment; but in our endeavour to understand ourselves and the mystery of this life in which we live and move and have our being, we are men of many traditions who are only now beginning to appreciate and to explore and to benefit from the rich diversity of insight we possess. In this connection I have to say how very much my colleague in the Department of Philosophy, Professor Raymond Klibansky, regretted his inability to accept the invitation to be present on this occasion. As president of the Institut International de Philosophie he has taken an especial interest in the proposal to establish this House in which the study of philosophy will go forward on a comparative basis, and he has asked me to express his warmest good wishes for this venture, and his earnest hope that he may at some future date be able to visit both this House and La Société Iranienne de Philosophie et des Sciences Humaines of which you M. le Recteur have the honour to be President.

Philosophy is the daughter of religion, but if the mother is worthless the daughter is not to be trusted. Despite, however, the neglect into which philosophy has fallen in the West, and despite the apparent decline in significance of all the great religions of the world, I am quite unconvinced that these great ventures of the human spirit have played their part and may now be dismissed. I do not believe that the Christian religion will be cast aside by our children and our grandchildren as they go forth into the universe; I do not believe that Islam will cease to speak deeply and satis-

the controversial term 'myth' in this context very much in the way an economist or a physicist uses the term 'model'. An economist collects his data and assembles it into a coherent pattern, a construct of inter-acting forces, which he can set out descriptively in language, or visually in graphs and diagrams, or mathematically in formulae. If the 'model' does not cope adequately with the realities of the on-going situation, he has to adapt and modify it until it performs more satisfactorily. Similarly a physicist has his data relating to molecules, atoms, and particles. He can visualise or depict them in 'models', or he can state their activity in mathematical formulae. When he is dealing with radiation he knowingly uses two unrelated if not mutually inconsistent models, that of energy as transmitted particles and that of energy as wave motion through space. Similarly I think we have to recognise that Christianity is of the nature of a 'model' of ultimate truth, and that it is, for this generation at least, a 'myth', that is, an interpretation of reality. Our task is to explore that myth, and discover whether it is sufficiently universal to absorb man's new knowledge and new insights and still satisfyingly interpret to him himself. We have to ask whether this myth can still cogently explain for him his past and still challengingly point him to his future». I now add that what I have there said of Christianity I believe we have to say of all religions, and of course, I am by no means alone in saying these things. A Dutch professor of the History and Phenomenology of Religions, C. J. Bleeker, has recently written: 'The logic of the truth which God has revealed to mankind is sweeping us irresistibly towards a condition in which all true believers will be able to understand and appreciate each other's values, without having to relinquish the particular faith so dear to them'. My former colleague who founded this Institute, Professor Wilfred Cantwell Smith, has expressed it differently. Speaking of the great religious symbols of mankind, he asks what we mean by identifying anything in any religion as a symbol and he answers his own question thus: 'First, it is sacred; and second, it is therefore translucent. Those for whom it is sacred, when they look at it do not, like the rest of us, see it, but see through it to something beyond -- something not precise, not objective,

to the rediscovery of lost empires like those of the Mycenaeans and the Hittites; our new realization of the unity of that global history since the first appearances of civilization less than ten thousand years ago; our deepening understanding of the grand process of evolution, and the way in which it binds all life together in one great organic whole; the current intermingling of cultures consequent on the new mobility of the human race; our new awareness of the universe beyond the solar system. But more important than any of these is, I suggest, a new insight into the nature of religion itself, which is rapidly being shared by men of many faiths and of very different traditions. I may perhaps express that insight in the most simple and crude way by saying that it is the realisation that in matters of religion I as a Christian do not have to be wrong in order for you as a Muslim to be right; that religious truth is not exclusive in the same way as is mathematical truth. Zoroaster says: 'As the Holy One I recognized Thee, O Ahura Mazda'; the Hebrew prophet says, 'Thus has the Lord said, 'I am Yahweh, there is no other; beside me there is no god'; St. Paul says 'There is one God and one Mediator between God and man, the man Christ Jesus', and the Muslim says 'There is no God but Allah and Mohammed is his prophet', and we find it even now difficult to grasp that these statements may all be true, religiously true. The light of religion may shine, does shine, through them all, with different degrees of luminosity for different men. In order to receive illumination from your lamp, I do not have to blow out my own; but I do have to believe that your lamp is lighted and I do have to be ready to sit where you sit, to catch its beams; and I do have to be ready to learn humbly and receptively to think as you think, and to understand as you understand. But if I will do this, then I can bring your light to strengthen my light as I seek to read the riddle of human existence. I must stand firm in my Christianity, and you must stand firm in your Islam, and together we may share an increased perception.

In a book which is to be published next month I have expressed this conviction in this way. Speaking of Christianity as a myth, I say : « I use

meteorologists, Arab biochemists, North American physicists, but they all speak the one language of science and they all talk in the common terms of technology.

But when we turn to the humanities and to the social sciences the situation is readily seen to be something very different. When we seek to answer what Paul Tillich called 'the questions of ultimate concern' -- 'Who am I?' , 'What is the purpose of life?', 'What is my personal role in the general scheme of things?' -- the very questions which our technological successes thrust with ever-increasing insistence upon us, we have to go back for our answers to the great religions of mankind, and to the philosophies to which they have given rise, and it is here that a diversity of cultures confronts us with kaleidoscopic complexity. Muslim philosophy has a relationship to Greek philosophy but has very different insights. The practical wisdom of China differs greatly from the speculative wisdom of India; the characteristic interests of Christianity, whether Catholic or Protestant, are quite different from those of Buddhism, whether Mahayana or Hinayana. The kind of answer a man finds for the questions of ultimate concern depends upon the tradition in which he was reared.

There was a time, not so long ago, when each of the great families of mankind was convinced that it, and it alone, had achieved (or what was even more dangerous, had been vouchsafed from on high) the full and final understanding of truth. The Indian stood firm in his Indianness and the Chinese stood firm his Chineseness; the Jew believed himself to be the Chosen Nation; the Muslim resisted all encroachments upon the profession of Islam; and the Christian, with the very best of intentions, but with what we can now see was often misguided zeal, poured forth missionaries all over the face of the globe. Within the last decades there has, however, begun to be felt a very far-reaching change in these attitudes, and this I believe will prove to be one of the most, if not the most, significant fact of our times. A great many factors have contributed to that change: our new knowledge of the global history of mankind, from the first emergence of *homo sapiens*

new opportunity for East-West dialogue at the deepest levels of human perception.

I want if I may to use the time available to me to develop that thought a little further. The most significant event in 1968 was undoubtedly the Apollo moonshot. That heroic voyage marks as decisive a moment in the history of the human race as did the rise of Cyrus the Great in 550 B.C. or the voyage of Columbus in 1492. In each case, mankind and the culture of mankind, that complex thing we call civilization, broke out of old frontiers and poured beyond them into new worlds. In the time of Cyrus, civilization broke out of the Fertile Crescent and the eastern Mediterranean to reach into India and the lands of the East. In the time of Columbus, civilization broke out of the Old World of Euro-Asia into the New World of the West. In our day, man and his culture has for the first time left his home planet and reached out for the stars. Those first uncertain steps into space will soon become, we can be quite sure, a steady march. We may confidently expect, always excepting a nuclear holocaust, that our children and our grandchildren will inherit the galaxies.

But the culture which has made this great step forward possible is the technological one. It is the culture of industrialisation, and of mathematics, and of science. Its dominant feature is the computer and the significant thing about the computer is that it does not talk English or Arabic or Russian or Chinese. Its language can be translated into any or all of these, and we use Fortran or Algo or some other artificial go-between, but the real language of the computer is mathematics and mathematics belongs to no one human culture but to all. The Babylonians gave us arithmetic and the Greeks gave geometry, and the Arabs gave us algebra but mathematics belongs distinctively to none of these cultures: it belongs to the human mind - indeed it belongs to the stuff of the universe and that is another way of saying that it belongs to God. Similarly there is no Hindu physics, no Muslim chemistry, no distinctively Christian biology. The culture of the technological age does not belong to the West any more than it belongs to the East. At McGill we have Indian mathematicians, Chinese medical scientists, European

The links, therefore, between Iran and Canada are very close and are constantly being strengthened. The recent publication by the Toronto University Press of a volume devoted to the magnificent collection of gems in the Imperial Treasury, which have been surveyed and catalogued by our colleagues in the Royal Ontario Museum, is a further instance of the close relationship between our two countries. We at McGill University have the particular benefit of a professorship in Iranian philosophy, which is jointly financed by the Government of his Imperial Majesty and by the University. We greatly benefited from the colleagueship of Professor and Madam Mohaghegh during their appointment to the Institute, and we now have the opportunity to continue our Iranian studies guided by Professor Ha'iri, with whom I recently had lunch and a very informative visit. I bring his greetings to all his friends here. We also have each year a number of students from Iran, 12 being currently enrolled in one or another of our different Faculties. It is, therefore, most appropriate that it should be a Canadian university which is opening this House in Teheran, and even more appropriate that that University should be McGill.

Moreover, I believe that the intention of this House of Study is particularly apposite to the days in which we live. We find ourselves at this time standing on a shrinking planet in an expanding universe. The universe is opening up before us with an ever greater immensity, while at the same time our home planet becomes even smaller, so that Canada and Iran and indeed all nations and all cultures are now near neighbours. In such a situation none of us can escape the ultimate questions - 'Who am I?', 'What is the purpose of life?', 'What is my personal role in that larger purpose?'. These are the classical questions of philosophy, and to have a House of Study, devoted to exploring the riches of Iranian philosophy, and to bringing too-long-neglected treasures to the attention of the Western world, is at this time in the history of the human race a most significant and a most promising development. Our hope is that these treasures may fertilise and irradiate Western philosophy, and themselves be quickened and brought to increased vitality by this intimacy of contact and that in this House there may be a

Your Excellency, Mr. Vice-Chancellor, Professor Adams, distinguished guests, ladies and gentlemen.

I have the honour to represent at this time the Royal Society for the Advancement of Learning, which is more familiarly known as McGill University, and in particular I represent the Faculty of Graduate Studies and Research, in which jurisdiction the Institute of Islamic Studies has its honoured place. I bring the greetings of the University, and express on its behalf the most lively satisfaction that after much planning and contriving this day has arrived and we have gathered here to celebrate the opening of McGill House in Teheran.

In Montreal we have extremely happy memories of the visit of his Imperial Majesty the Shahanshah to the University and the Institute two years ago, and we have also enjoyed our close relationships with those who enhanced our Canadian Centennial Exhibition with the Iranian pavilion which attracted so much attention by its beauty and its rich display of Persian culture. We are very appreciative that the Pavilion is being continued on the same site in the Montreal Exposition 'Man and His World'. Indeed the Mayor of Montreal, M. Drapeau, has asked me to convey to His Excellency, the Minister of Education, and this gathering the following message:

«L'ouverture à Téhéran d'une maison où les étudiants de l'Université McGill pourront poursuivre leurs études sur l'histoire et la culture iraniennes illustre les liens étroits entre l'Iran et notre pays. La participation de l'Iran à l'Exposition universelle de 1967 et à TERRE DES HOMMES n'a fait que resserrer l'amitié de nos deux peuples et nous espérons que la présence de l'Iran à Montréal pourra se manifester d'une aussi brillante façon dans l'avenir».

**ADDRESS AT THE OPENING OF
THE MCGILL INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
TEHRAN BRANCH**

By

Stanley B . Frost

Vice - Principal, McGill University

Hopefully, in the future the Branch may continue to be a center where scholarly work of this kind in the Islamics field may be fostered. If that is to be the case, the Branch will need the sympathy and assistance of all who share its interests.

Charles J. Adams,
Professor and Director,
Institute of Islamic Studies.
January 1, 1971.

come to fruition. Of equal importance was the financial assistance generously extended by the Old Dominion Foundation of New York and the National Iranian Oil Company. The ability of the branch to meet its financial commitments is also due in part to the help of the Sāzmān-i-Awqāf of the Imperial Government, of the National Monuments Association, and of the Pahlavi Foundation, all of whom have purchased its publications in considerable numbers.

The principal activity of the Tehran Branch, Institute of Islamic Studies, has been the study of philosophy in Iran in the period since the Mongol invasions. The personnel of the branch have been occupied with the publication and translation of important texts and with the preparation of monographic materials that treat the history of this relatively neglected era in human thought. Through these efforts and in co-operation with other agencies like the French Institute of Iranology the intention is to make the Irani contribution to philosophy in recent centuries better known to the world outside Iran. The work of the Branch is, thus, a truly international undertaking which strives to enrich all of human culture by making a particularly rich segment of it better appreciated.

The present volume contains a series of incidental papers which have been delivered on occasions sponsored by the Tehran Branch. Their authors constitute a distinguished collection of internationally known scholars. Although not all of the papers printed here have to do with Iran or with a philosophical subject matter, their appearance does illustrate one of the primary functions of the Tehran Branch which exists precisely to build bridges of communication among scholars of different countries and languages.

Majesty's interest in the matter, an arrangement was concluded with the Ministry of Education of the Imperial Government (later the Ministry of Science and Higher Education) that brought an Irani Professor to serve on the staff of the Institute of Islamic Studies on the basis of shared expenses between the Ministry and McGill University. The Professor who came to Canada, from the Faculty of Letters of Tehran University, was Dr. Mehdi Mohaghegh, who remained with his family for a full three years, teaching a variety of subjects having to do with the intellectual history of Iran, the tradition of the Shi'ah, and Persian culture. At the end of his three year term Dr. Mohaghegh returned to his duties in Tehran and was replaced by Dr. Mehdi Ha'iri of the Faculty of Theology, University of Tehran, who at the time of this writing is still carrying on teaching duties in Montreal.

The effort to foster Persian studies evoked a strong and favorable response from the students and staff of the Institute of Islamic Studies. In the course of Dr. Mohaghegh's stay several joint research projects in the history of Irani philosophy were begun, and there was promise of much more to come. In order to preserve the momentum of this work and in order also to strengthen the communications between Irani scholars and those in Canada, it was decided to open a small branch of the Institute of Islamic Studies in Tehran. With the consent of His Imperial Majesty and the co-operation of his government such a branch was established and formally opened in January of 1969. The realization of the small branch in Tehran was made possible through the co-operation and active assistance of a number of agencies and individuals whose help is gratefully acknowledged. Without the active support of Professors Dr. Seyyed Hossein Nasr and Dr. Jahanshah Salih, Chancellor of Tehran University, the project could never have

FOREWORD

On the occasion of the 16th International Congress of Orientalists held in New Delhi in January, 1964, a small group of Irani and North American scholars met in an informal way over lunch in the Asoka Hotel to consider the wisdom of opening a new center for Persian studies at the Institute of Islamic Studies of McGill University. On the Irani side the initiators of this proposal were Professors Seyyed Hossein Nasr and Hafiz Farman-Farmaian, both of the University of Tehran's Faculty of Letters, and both men who were well acquainted with the strengths and weaknesses of North American students of their country and its illustrious culture. McGill University was represented by Professor Wilfred Cantwell Smith, founder of the Institute of Islamic Studies, and the present writer. Although it appeared to all concerned that McGill University might be a good choice as an agency for expanding the scope of North American activity in Persian studies, there were formidable problems of a practical nature, principally financial, that had first to be solved. The proposal was brought much nearer to realization in the spring of 1965 when their Imperial Majesties, the Shahanshah Aryamehr and Empress of Iran, paid a state visit to Canada. Their itinerary included an afternoon at the Institute of Islamic Studies where the chance was seized to lay before His Imperial Majesty the proposal of strengthening Persian studies at McGill. As the direct result of His Imperial

Contents

	Page
1- Foreword, C.J. Adams	IX-XII
2- Address at the Opening of the McGill Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, S.B. Frost	1-12
3- Mystique et Humour chez Sohrawardî, Shaykh al-Ishrâq, H. Corbin	13-38
4- The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam, T. Izutsu	39-72
5- Islam and the Making of Europe, W.M. Watt	73-90
6- Simnānī on Waḥdat al-Wujūd, H. Landolt	91-112

V. Mīr Dāmād (ob. 1040/1631)

Al-Qabasāt

Arabic text edited, with introductions in English, German and
Persian, by

T. Izutsu, H. Landolt, S. A. Musawi, M. Mohaghegh

(In preparation)

WISDOM OF PERSIA

Publications of the Institute of Islamic Studies, McGill University,
Tehran Branch

General Editors: M. Mohaghegh and T. Izutsu

I. H. M. H. Sabzawārī (1797–1878).

Sharḥ-i Ghurar al-Farā'id or Sharḥ-i Manẓūmah

Part One: Metaphysics

Arabic text and commentaries edited, with introductions in
English and Persian, and an Arabic-English glossary, by

M. Mohaghegh and T. Izutsu

II. M. M. Āshtiyānī (ob. 1372/1952)

Ta'liqah bar Sharḥ-i Manẓūmah

Arabic text edited, with introductions in English, German and
Persian, by

T. Izutsu, A. Falaturi and M. Mohaghegh

(Under Print)

III. N.A. Isfarāyinī (639/1242–717/1317)

Kāshif ul-Asrār

Persian text edited, with a French translation and introductions in
French and Persian, by

H. Landolt

(Under Print)

IV. Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism

edited by

M. Mohaghegh and H. Landolt

WERE WISDOM IN THE PLEIADES EVEN THEN
MEN OF PERSIA WOULD OBTAIN IT

IV

WISDOM OF PERSIA

SERIES

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH Ph. D.

Professor at Teheran University, Iran
Research Associate at McGill University

TOSHIHIKO IZUTSU Litt. D.

Professor at McGill University, Canada
Guest Professor at Keio University, Japan

McGILL UNIVERSITY
Montreal
MI4533wcp
Tehran Branch

Printed by Tehran University Press, Tehran, Iran.

Islamic Philosophy and Mysticism



McGILL UNIVERSITY
Montreal
Institute of Islamic Studies
Tehran Branch

Collected Papers
on
Islamic Philosophy and Mysticism

Edited by
M. MOHAGHEGH & H. LANDOLT

Mahdi Mohaghegh

Tehran 1971

TLW

McGill University Libraries



3 101 417 398 6

~~McGILL UNIVERSITY~~

INSTITUTE
OF
ISLAMIC
STUDIES

51645 ★

McGILL
UNIVERSITY



McGILL UNIVERSITY
MONTREAL
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
TEHRAN BRANCH

COLLECTED PAPERS
ON
ISLAMIC PHILOSOPHY AND MYSTICISM

EDITED BY
M. MOHAGHEGH & H. LANDOLT

TEHRAN 1971